

جدید مسائل
پر
علما کی رائیں اور فیصلے

(جلد اول)

۱۴۳۱ھ تا ۱۴۳۴ھ مجلس شرعی کے گیارہ سیمیناروں کے مقالات کے خلاصے اور فیصلے

ترتیب
مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی

ناشر
طلبۂ درجۂ فضیلت (سال اول) ۲۰۱۸ء
جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، ضلع اعظم گڑھ

بہ اہتمام: مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

for more books click on the link
https://archive.org/details/@zohaibhasanattari

علماء اہلسنت کی کتب Pdf فائیل میں فری حاصل کرنے کے لیئے

ٹیلیگرام چینل لنک

https://t.me/tehqiqat

آرکاریو لنک

https://archive.org/details/@zohaibhasanattari

بلوگسپوٹ لنک

https://ataunnabi.blogspot.com/?m=1

طالب دعا۔ زوہیب حسن عطاری

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

سلسلہ اشاعت:(۸)

نام کتاب	جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے (جلد اول)
مرتب	مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی ناظم مجلس شرعی، صدر المدرسین و صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ مبارک پور
تصحیح	مولانا محمد عارف حسین مصباحی، استاذ جامعہ نوریہ قادریہ، بگھاڑو اور جملہ تلخیص نگار اساتذۂ جامعہ اشرفیہ
اشاعت	۱۴۴۰ھ/۲۰۱۸ء
تعداد	۱۱۰۰
کمپوزنگ	مولانا ناصر حسین مصباحی، ماسٹر مہتاب پیامی
ناشر	طلبۂ درجۂ فضیلت (سال اول) ۱۹-۲۰۱۸ء
باہتمام	مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ
ہدیہ	....

Contact:
MAJLIS-E-SHARAEE
Jamia Ashrafia, Mubarakpur, Azamgarh (U.P.) PIN : 276404

جدید مسائل

پر

علما کی رائیں اور فیصلے

(جلد اول)

خلاصۂ مقالات :	۱۹
فیصلے :	۲۲

از: ۱۴۱۴ھ / ۱۹۹۳ء تا ۱۴۲۶ھ / ۲۰۰۵ء

بسم الله الرحمن الرحيم

اَلحمدُ لِلّٰہِ العزیزِ الغفّار.
والصَّلاۃ وَالسَّلَام علیٰ نبیّہٖ
المُختار. وعَلیٰ آلہ وصَحبہٖ الاَخیار.
لا سیّما الشّیخَین الصّاحبَین.
الاٰخِذَین مِنَ الشریعۃ والحقیقۃ
بکلا الطرفَین. وعلیٰ مجتہدِی
ملّتہٖ. وَفُقَہَاءِ اُمَّتِہٖ. وعلیٰ
جمیع مَن تمسّک بسنّتہٖ.

جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے (جلد اول)

ایک نظر میں

مدّتِ کار

۴؍ جُمادی الاولیٰ ۱۴۱۴ھ/۱۸؍ اکتوبر ۱۹۹۳ء، دوشنبہ

—تا—

۲۰؍ صفر المظفر ۱۴۲۶ھ/۳۱؍ مارچ ۲۰۰۵ء، پنج شنبہ

عرضِ حال

باسمہٖ تعالیٰ و سبحانہ

ازہرِ ہند جامعہ اشرفیہ مبارک پور برِّ صغیر کی عظیم ترین درس گاہ، مستند مرکزی دانش گاہ اور تعلیم و تربیت کی ایسی پاکیزہ و مقدس روحانی بار گاہ ہے جس کی دینی خدمات، تعلیمی پیش رفت، تعمیری کاوشیں، تبلیغی سرگرمیاں اور فقہی تحقیقی کارنامے محتاج تعارف نہیں۔

یہ چمنستانِ علم و فن شیخ المشائخ حضرت مولانا سید شاہ علی حسین اشرفی کچھوچھوی، صدر الشریعہ مولانا امجد علی اعظمی، مفتی اعظم مولانا مصطفیٰ رضا نوری بریلوی، سید العلما مولانا سید آلِ مصطفیٰ برکاتی مارہروی، احسن العلما مولانا سید شاہ مصطفیٰ حیدر حسن میاں رضوان اللہ علیہم اجمعین کی مبارک دعاؤں کا ثمرہ اور جلالۃ العلم مولانا شاہ عبد العزیز محدث مراد آبادی کے خلوص و للّٰہیت اور ”زمین کے اوپر کام، زمین کے نیچے آرام“ اور ”ہر مخالفت کا جواب کام“ جیسے پاکیزہ جذبات اور بلند خیالات کا نتیجہ ہے، یہی سبب ہے کہ ہزار مخالفتوں، مخاصمتوں اور عداوتوں کے باوجود شبانہ روز عروج و ارتقا اور صلاح و فلاح کی شاہ راہوں پر نہایت برق رفتاری کے ساتھ گامزن ہے۔

یہ حافظ ملت علیہ الرحمۃ کے روحانی فیضان، آہ سحر گاہی اور نالۂ نیم شبی کا حسین ثمرہ ہے کہ اس ادارے کے وسیع و عریض صحن میں پروان چڑھنے والے جماعت سابعہ (فضیلت سال اول) کے باذوق طلبہ کی جانب سے ”یومِ مفتیٔ اعظم ہند“ کی تقریبِ سعید انتہائی شان دار اور اعلیٰ پیمانے پر منائی جاتی ہے۔ اس حسین موقع پر طلبۂ مدارس کے درمیان ”تحریری و تقریری مسابقہ“ کرانے کے ساتھ ساتھ کسی اہم دینی و عصری موضوع پر ”توسیعی خطاب“ کے لیے کسی دیدہ ور عالم دین یا دانشور کو دعوت دی جاتی ہے، اور عصری ضرورتوں کے پیش نظر کوئی اہم کتاب بھی نئے رنگ و آہنگ اور دیدہ زیب ٹائٹل کے ساتھ منظر عام پر لائی جاتی ہے۔ لہٰذا اس کاروانِ شوق کو آگے بڑھاتے ہوئے امسال بھی طلبۂ جماعت سابعہ نے اساتذۂ جامعہ بالخصوص محقق مسائلِ جدیدہ، سراج الفقہا حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی، رئیس الاساتذہ جامعہ ہذا کی عنایت سے ممنون ہو کر فیصلہ کیا کہ تقریباً تین دہائی پر مشتمل فقہی سیمیناروں میں مختلف موضوعات کے تعلق سے علمائے کرام و مفتیانِ عظام کی آرا اور فیصلہ شدہ احکام و مسائل کا مجموعہ کتابی شکل میں منظر عام پر لایا جائے۔ بحمدہٖ تعالیٰ و بکرم حبیبہ الاعلیٰ وہ مستند اور دل آویز فقہی دستاویز بنام ”جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے“ آپ کی نگاہوں کے سامنے ہے۔

ہم دل کی اتھاہ گہرائیوں سے اپنے معزز اساتذۂ کرام، طلبۂ جامعہ اور ان تمام حضرات کا شکریہ ادا کرتے ہیں جنھوں نے اس اشاعتی کام میں قدم سے قدم ملا کر ہمارے عزم و حوصلہ کو استحکام بخشا۔ بار گاہِ خداوندی میں دعا ہے کہ ہماری اس خدمت کو شرفِ قبول عطا فرمائے۔ آمین بجاہ سید المرسلین علیہ و علیٰ آلہٖ و صحبہ افضل الصلوٰۃ و التسلیم۔

منجانب: طلبۂ فضیلت سال اول ۲۰۱۸ء

سن اشاعت: ۱۴۴۰ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مضامین

تبرکات

ابتدائیہ

پہلا فقہی سیمینار

۱-۲- الکحل آمیز دواؤں اور رنگین چیزوں کا استعمال

۳-۴- جان و مال کا بیمہ اور ان کی شرعی حیثیت

دوسرا، تیسرا، چوتھا اور پانچواں فقہی سیمینار

۵- شناختی کارڈ کے لیے فوٹو کھنچانے کی اجازت

۶- مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظامِ کار اور اس کی شرعی حیثیت

۷- دوامی اجارہ

۸- دیون اور ان کے منافع کی زکاۃ

۹- چیک کی خرید و فروخت

چھٹا، ساتواں اور آٹھواں فقہی سیمینار

⑩-اسبابِ ستّہ اور عمومِ بلویٰ کی تنقیح

⑪-اعضا کی پیوند کاری

نواں فقہی سیمینار

⑫-علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

⑬-تالاب اور باغات کے ٹھیکے کا مسئلہ

⑭-دیہات میں جمعہ وظہر

دسواں فقہی سیمینار

⑮-غیر مسلم حکومتوں میں جمعہ و عیدین

⑯-ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاقیں تین ہیں

⑰-ہائر پرچیز (کرایہ فروخت)

گیارھواں فقہی سیمینار

⑱-مسعیٰ اور مسجدِ حرام کی چھت سے سعی و طواف

⑲- بیمہ وغیرہ میں وَرَثہ کی نامزدگی کی شرعی حیثیت

⑳-فقدانِ زوج کی مختلف صورتوں کے احکام

㉑-فسخِ نکاح بوجہِ تعسرِ نفقہ

㉒-فلیٹوں کی خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

تبرکات

☆ارشاداتِ کتاب وسنت
☆اقوالِ زریں

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

وَمَنۡ یُّؤۡتَ الۡحِکۡمَۃَ
فَقَدۡ اُوۡتِیَ خَیۡرًا کَثِیۡرًا ؕ

(البقرۃ: ۲۶۸)

اور جس کو حکمت دی گئی
اسے بہت بھلائی دی گئی

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

عن ابن عمر قال:

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم :

.... ید اللہ علی الجماعۃ

رواہ الترمذی۔

ترجمہ:- حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ عزوجل کی مدد و توفیق اور حفاظت و رحمت جماعت پر ہے۔

(جامع الترمذی ۔ مشکوٰۃ المصابیح، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ

الفصل الثانی، ص:۳۰، مجلس برکات)

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ (ولادت: ٨٠ھ/وفات: ٢٠ شعبان ١٥٠ھ) نے

ارشاد فرمایا:

لَا أَتْبَعُ الرَّأْيَ وَالْقِيَاسَ إِلَّا إِذَا لَمْ أَظْفَرْ بِشَيْءٍ مِنَ الْكِتَابِ أَوِ السُّنَّةِ أَوِ الصَّحَابَةِ رضي الله تَعَالَى عنهم.

(عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، ج٧، ص ٣٠٢، كتاب الحج

باب من أشعر و قلد بذي الحليفة ثم أحرم، از: علامه بدر الدين عينى)

میں اجتہاد و قیاس نہیں کرتا،

مگر اس وقت جب کہ مجھے قرآن یا حدیث

یا صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے (متفقہ طور پر) کچھ نہ ملے۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَعْلَمَ بِتَفْسِيْرِ الْحَدِيْثِ وَ مَوَاضِعِ النُّكَتِ الَّتِي فِيْهِ مِنَ الْفِقْهِ مِنْ أَبِي حَنِيْفَةَ وَ قَالَ أَيْضًا: مَا خَالَفْتُه فِي شَيْءٍ قَطُّ فَتَدَبَّرْتُه إِلَّا رَأَيْتُ مَذْهَبَه الَّذِيْ ذَهَبَ إِلَيْهِ أَنْجَى فِي الْاٰخِرَةِ وَ كُنْتُ رُبَّمَا مِلْتُ إِلَى الْحَدِيْثِ فَكَانَ هُوَ أَبْصَرَ بِالْحَدِيْثِ الصَّحِيْحِ مِنِّيْ وَ قَالَ: كَانَ إِذَا صَمَّمَ عَلٰى قَوْلٍ دُرْتُ عَلٰى مَشَايِخِ الْكُوْفَةِ، هَلْ أَجِدُ فِي تَقْوِيَةِ قَوْلِه حَدِيْثًا أَوْ أَثَرًا فَرُبَّمَا وَجَدْتُّ الْحَدِيْثَيْنِ وَ الثَّلَاثَةَ فَأَتَيْتُه بِهَا فَمِنْهَا مَا يَقُوْلُ فِيْهِ غَيْرُ صَحِيْحٍ أَوْ غَيْرُ مَعْرُوْفٍ فَأَقُوْلُ لَه: وَ مَا عِلْمُكَ بِذٰلِكَ مَعَ أَنَّه يُوَافِقُ قَوْلَكَ فَيَقُوْلُ: أَنَا عَالِمٌ بِعِلْمِ أَهْلِ الْكُوْفَةِ.

ترجمہ: میں نے احادیث کی تفسیر اور فقہ کی نکتہ آفرینی میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے زیادہ علم والا شخص نہیں دیکھا، نیز انھوں نے فرمایا: میں نے جب بھی کسی مسئلہ میں ان سے مخالفت کی پھر میں نے اس میں غور و خوض کیا تو مجھے یہی محسوس ہوا کہ آخرت میں زیادہ نجات بخش وہی مذہب ہے جس کی طرف امام ابو حنیفہ گئے ہیں۔ کبھی میرا میلان حدیث کی طرف ہوتا تو دیکھتا کہ ان کو حدیثِ صحیح کی بصیرت مجھ سے زیادہ ہے۔ نیز فرمایا: جب وہ کسی بات پر ڈَٹ جاتے تو میں کوفہ کے مشائخ کے پاس اس غرض سے حاضر ہوتا کہ اس قول کی تقویت میں مجھے کوئی حدیث یا اثر ملے تو بسا اوقات مجھے دو تین حدیثیں مل جاتیں تو میں ان کی خدمت میں لے کر حاضر ہوتا۔ آپ فرماتے اس میں یہ حدیث صحیح نہیں ہے یا غیر معروف ہے۔ میں عرض کرتا حضور یہ آپ کو کیسے معلوم ہو گیا حالاں کہ یہ حدیثیں تو آپ کے قول کی تائید میں ہیں۔ تو فرماتے: میں اہلِ کوفہ کے علوم کا عالم ہوں۔

(الخيرات الحسان، ص:۱۴۳، الفصل الثلاثون في سنده في الحديث)

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

فقیہ بے مثال اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے فرمایا:

اے عزیز! وہ مسائل جنھیں حوادثِ جدیدہ سے تعلق و نسبت ہے، جیسے تار برقی وغیرہ، لوگ سمجھتے ہیں کہ کتبِ ائمۂ دین میں ان کا حکم نہ نکلے گا۔ مگر نہ جانا کہ علمائے دین شکر اللہ تعالیٰ مساعیهم الجمیلة نے کوئی حرف ان عزیزوں کے اجتہاد کو اُٹھا نہیں رکھا ہے۔ تصریحاً، تلویحاً، تفریعاً، تاصیلاً، سب کچھ فرمادیا ہے، زیادہ علم اسے ہے جسے زیادہ فہم ہے اور اِن شاء اللہ العزیز زمانہ اُن بندگان خدا سے خالی نہ ہوگا جو مشکل کی تسہیل، معضل کی تحصیل، صعب کی تذلیل، مجمل کی تفصیل کے ماہر ہوں۔ بحر سے صدف، صدف سے گہر، بذر سے درخت، درخت سے ثمر نکالنے پر باذنِ اللہ تعالیٰ قادر ہوں۔

"لاخلا الکونُ عن افضالهم وکثّر اللہ فی بلادنا من امثالهم اٰمین اٰمین برحمتك یا ارحم الراحمین." ملتقطًا

(فتاویٰ رضویہ ص:۵۲۶، ۵۲۷، ج:۴، رضا اکیڈمی ممبئی)

ابتدائیہ

کلماتِ طیبات

جانشینِ حضور حافظِ ملت، عزیز ملت حضرت مولانا شاہ **عبدالحفیظ** صاحب قبلہ دام ظلہ العالی
سرپرست مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہٗ و تعالیٰ

نحمدہٗ و نصلی ونسلم علیٰ رسولہٖ الکریم

خلوص وللّٰہیت کے ساتھ کوئی بھی عمل کبھی رائیگاں نہیں جاتا، اس کے اثرات بہت مضبوط اور دور رس ہوتے ہیں۔

بحمدہٖ تعالیٰ، مجلس شرعی مبارک پور ضلع اعظم گڑھ کا قیام اللہ عزوجل کی رضا و خوشنودی کے لیے ہوا۔ مجلس شرعی کے ارکان اور اعوان و انصار کی مخلصانہ جدوجہد سے حسب حاجات علمی مجالس اور فقہی سیمینار منعقد ہوتے رہے، ملک و بیرون ملک کے فقہی ذوق رکھنے والے علماے اہلِ سنت و مفتیانِ کرام جدید اور پیچیدہ مسائل پر اپنی تحقیقات قلم بند فرماتے رہے اور پوری دیانت و فقاہت کے ساتھ بحث و مباحثہ میں حصہ لیتے رہے، رب کریم کا بے پایاں احسان رہا کہ اس نے رسول کریم علیہ التحیۃ والتسلیم کے طفیل ہمارے مفتیانِ کرام اور علماے ذوی الاحترام کو مسائل کی تہ تک رسائی عطا فرمائی، پھر نتیجہ خیز ابحاث کے بعد فیصلے تیار ہوئے۔ فالحمد للہ علیٰ ذلك.

نہایت مسرت و شادمانی ہے کہ آج مجلس شرعی علماے کرام و مفتیانِ عظام کی رایوں کے ساتھ انھی فیصلوں کا مجموعہ تین جلدوں میں کتابی شکل میں شائع کرنے جا رہی ہے۔ جماعت فضیلت سال اول (۴۰-۱۴۳۹ھ/ ۱۹-۲۰۱۸ء) کے بلند حوصلہ طلبہ تقریبًا دو ثُلث مالی تعاون میں شریک ہیں۔ میں مجلس شرعی کے ارکان اور جماعت فضیلت سال اول کے ان طلبہ کو مبارک باد دیتا ہوں اور دعا گو ہوں، مولیٰ تعالیٰ علماے اہلِ سنت و مفتیانِ کرام کی عمر، اور علم و فضل میں خوب خوب برکتیں عطا فرمائے اور مستقبل میں بھی پورے اخلاص کے ساتھ ملت کے مسائل حل کرنے میں انھیں توفیقات جلیلہ سے نوازے۔ آمین بجاہ حبیبہ سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عبدالحفیظ عفی عنہ
سرپرست مجلس شرعی
و سربراہ اعلیٰ الجامعۃ الاشرفیہ، مبارکپور
۲۷/ ذوالحجہ ۱۴۳۹ھ/ ۸/ ستمبر ۲۰۱۸ء

خطبۂ استقبالیہ

عزیز ملت مولانا شاہ عبد الحفیظ صاحب دام ظلہ
سرپرست مجلس شرعی و سربراہ اعلیٰ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
(بہ موقع دسواں فقہی سیمینار)

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

حضرات علماے کرام و مفتیان عظام!

ہمیں بے پایاں مسرت ہے کہ آج ہم مجلس شرعی کے دسویں فقہی سیمینار (Seminar) کا حوصلہ افزا ماحول اپنے ماتھے کی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں۔ اس سیمینار میں ہم اپنے تمام مندوبین کی آمد پر ان کا پر جوش خیر مقدم کرتے ہیں اور بصد اعترافِ نوازش و کرم ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ سفر کی صعوبتیں برداشت کر کے یہاں تشریف لائے اور اپنے عزیز اوقات کا بیش قیمت حصہ شرعی مسائل حل کرنے کے لیے صرف کیا۔ رب کریم انھیں اپنی بے پایاں جزاؤں سے نوازے اور کشف حقائق کے لیے ان کے سینے کھول دے۔

حضرات! آج ہم ایسے اندوہ ناک دور سے گزر رہے ہیں جس میں اسلام دشمن عزائم اپنے پورے شباب پر ہیں۔ شاطر دشمن آئے دن کسی مسلم حکومت کو اپنے ظلم و ستم کا نشانہ بناتے ہیں اور وہاں اپنے اقتدار کا پرچم نصب کر دیتے ہیں۔ صدیوں سے جاری مسلم حکمرانوں کی کوتاہ اندیشی، عافیت کوشی اور بزدلی نے مسلمانوں کی سیاسی، اقتصادی اور تمدنی بالادستی کو ایک قصۂ پارینہ اور ماضی کا ایک خواب پریشاں بنا دیا ہے۔ اہل باطل کی منافقت، نمائشی ہمدردی، خفیہ منصوبہ بندی اور غاصبانہ وجابرانہ پیش قدمی نے دنیا کو حیرت زدہ کر دیا ہے۔ ان کی جفاکشی، اقتصادی و تمدنی وسعت و ترقی، ذرائع ابلاغ پر تسلّط، مکر و فریب کے استعمال اور دولت و طاقت کی فراوانی کے آگے مسلم حکمرانوں کی قوت فکر و عمل مفلوج ہو کر رہ گئی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اِدبار ان کا مقدر بن چکا ہے۔ اور اقبال نے غیروں سے پیمانِ وفا باندھ لیا ہے۔ والعِیاذ باللہ رب العٰلمین.

حضرات! یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلم حکومتوں کا زمانۂ عروج ہو یا دَورِ زوال، اسلامی دعوت اور مسلمانوں کی دینی علمی اخلاقی تربیت کا تسلسل کبھی نہیں ٹوٹا ہے۔ درد مند علما و مشایخ اور اہل دل عُرَفا و صُلَحا حق کی رہنمائی، اذہان کی تطہیر اور دلوں کا تزکیہ فرمانے کے لیے ہمیشہ سرگرم عمل رہے ہیں۔ انھیں کی مساعیِ جمیلہ کا نتیجہ تھا کہ ــــ ع

پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے

حضرات! آج بھی جب کہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف جھوٹے پروپیگنڈوں کا بازار گرم ہے اسلامی دعوت کو فروغ حاصل ہو رہا ہے۔ اسلام کا مطالعہ کرنے والوں کی تعداد بڑھ رہی ہے۔ اور مغرب کی متعفّن زندگی سے بیزار ہو کر لوگ بڑی تیزی سے حلقہ

بگوشِ اسلام ہو رہے ہیں۔ فالحمدُ للہِ علی ذلك.

میں سمجھتا ہوں کہ علماے حق آج بھی اپنی ذمہ داریوں سے بے خبر نہیں ہیں لیکن خانگی مسائل، عائلی ضروریات اور وسائل کے فقدان نے ان کی سرگرمیوں کا دائرہ تنگ سے تنگ کر دیا ہے۔ باہمی تنظیم، ٹھوس منصوبہ بندی، کاموں کی تقسیم، ضروریات کی کفالت اور وسائل کی فراہمی سے سارے مسائل کا حل ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں۔ (۱) ایک ایسی قیادت جو ہمہ جہت نظر کے ساتھ تمام ذیلی اداروں اور تنظیموں کو کنٹرول کرے۔ (۲) تمام ماتحت قائدین اور ارکان و کارکنان کی جانب سے قیادتِ بالا کے ساتھ مخلصانہ تعاون، سچی اطاعت اور پوری سرگرمی سے اپنے فرائض کی ادائیگی ـــ موجودہ حالات میں دونوں ہی چیزوں کا حصول سخت مشکل اور دشوار نظر آرہا ہے۔ قیادتِ بالا کی منزل اتنی بلند اور عَسِیر الوصول ہے کہ ہر شہباز کو اپنے بال و پر کی ناتوانی اور قوت پرواز کی کمی کا شکوہ ہے۔ دوسری چیز اطاعت و تعاون بھی بڑی مشکل اور نادر الوجود ہے ـــ ہم اپنی تعریف و توصیف کے میٹھے اور شیریں جام تو بڑوں سے مانگ مانگ کر پینے کو ہمہ وقت تیار رہتے ہیں لیکن اگر کبھی زجر و عتاب کا صرف ایک تلخ گھونٹ سامنے آجائے تو فوراً اُسے پھینک کر دور بھاگ کھڑے ہوں۔ کچھ اطاعت شعار، منکسر المزاج اور درد مند مخلصین اس سے مستثنیٰ ہو سکتے ہیں ورنہ زیادہ تر با صلاحیت، ذی وَجاہت یا ثروت مند افراد وہی ملیں گے جن کی قوت برداشت کمزور سے کمزور تر نظر آئے گی۔

حضرات! حالات کی یہ ناہمواری ہمیں حرکت و عمل سے سبک دوش نہیں کر سکتی۔ اگر اجتماعی سرگرمی ناممکن یا دشوار ہے تو انفرادی کوششوں پر غور کرنا اور انھیں بروے کار لانا ضروری ہے۔ اس لیے میں چند اہم ضروریات اور ذمہ داریوں کی فہرست آپ کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں۔ اس امید کے ساتھ کہ توجہ سے سماعت فرمائیں گے اور انھیں بروے کار لانے کی راہ میں اہل عمل کی رہنمائی اور ان کا تعاون کریں گے۔ یقیناً آج کا یہ سمینار مِلّت کے چیدہ و منتخب دل و دماغ پر مشتمل ہے۔ جن کی بیداری اور صَلابتِ عزم و عمل سے بہت سی مشکلات کی زنجیریں کٹ سکتی ہیں۔

(۱) ہمارے بالغ نظر، بیدار مغز اور مخلص و درد مند افراد کی ایک ایسی تنظیم ضروری ہے جو سیاسی و ملکی معاملات میں اہل سنت کی نمائندگی اور ملک بھر کے سنی مسلمانوں کی ہوش مندانہ رہنمائی کا فریضہ انجام دے۔ یہ امر نہایت شرمناک ہے کہ مسلم کہلانے والی چھوٹی چھوٹی جماعتوں اور ان کے اداروں کی اہمیت تو اربابِ اقتدار کے نزدیک مسلّم ہو لیکن ملک کی سب سے بڑی اور سب سے قدیم اور اَصِیل جماعت اور اس کے ادارے کسی شمار و قطار میں نہ ہوں ـــ دوسری طرف یہ بھی بہت شرمناک بات ہے کہ ہمارے عوام کا ضرورت مند اور حساس طبقہ اپنے سیاسی، ملکی اور قومی مسائل میں اپنے قائدین کی رہنمائی سے محروم اور غیروں کا دست نگر ہو۔

ضروری نہیں کہ پوری جماعت کے عمائد و اکابر پہلے مجتمع ہوں پھر ایسی کسی تنظیم کی تشکیل ہو۔ اس کے انتظار میں بہت سی عمریں گزر گئیں اور باقی بھی گزر جائیں گی۔ ہمارا جو حال ہے اس میں اگر آپ کو کسی گلشن کی آبیاری کا سودا ہے تو ضروری ہے کہ پانی نکالنے کے لیے خود زمین خریدیں، پھر اسباب و آلات فراہم کریں، ٹیوب ویل لگائیں، بجلی کا کنکشن حاصل کریں، ملازم یا ملازمین رکھیں، ان کی تنخواہ اور دیگر مالیات کا اچھا بندوبست بھی خود کریں تب کہیں وقت پر اپنے محبوب گلشن کی سیرابی و شادابی کا خوشنما منظر دیکھ سکتے ہیں ورنہ اس کے بجاے اگر آپ نے اپنے خاندان والوں کی پیش قدمی اور تعاون پر تکیہ کر لیا تو چمن کی پژمردگی بلکہ معدومی

یقینی ہے ــــ الغرض کچھ سیاسی ذوق وشعور اور ملی وجماعتی ہمدردی رکھنے والے حضرات تمام آلات ووسائل اور ان کی فراہمی کے مسائل کا حل تلاش کرتے ہوئے نصرت خداوندی پر اعتماد کرکے کام کا آغاز کردیں تو ہماری جماعت کا یہ دیرینہ اور عظیم خلا پُر ہوسکتا ہے۔ واللهُ وليُّ التوفيق، وبيدِہ الخير.

(۲) تصنیف وتالیف: یہ کام انفرادی طور پر ہورہا ہے مگر باہمی ارتباط اور منصوبہ بندی کے فقدان کی وجہ سے بعض موضوعات پر کام مکرر ہورہا ہے۔ بہت کچھ غیر معیاری مواد بھی سامنے آرہا ہے۔ اور بیش تر اہم اور مشکل موضوعات بالکل متروک ہیں مثلاً۔

الف: سیرت نگاری: جس کے تحت سیرت نبوی، سیرت صحابہ، سیرت تابعین، سیرت اولیا وصالحین، سیرت علما وحکما، سیرت خلفا وسلاطین سبھی داخل ہیں۔

ب: تاریخ نگاری: اس کے تحت تاریخ اسلام، تاریخ اقوام، تاریخ مذاہب، تاریخ علوم وفنون، تاریخ ملوک وممالک وغیرہ سبھی آتی ہیں۔

ج: درسی ونصابی کتب کی تیاری: پرائمری اور اوپر کے درجات کے لیے یوں تو سارا نصاب ایسا ہونا چاہیے جس میں ہر زبان اور ہر فن پر اسلامی رنگ چھایا ہوا ہو خواہ وہ سائنس ہو یا جغرافیہ یا ریاضی یا اقتصاد وتمدن یا ہندی، انگریزی، اردو ادب اور اصناف ادب لیکن ہر درجہ کے لحاظ سے دینیات اور سیرت وتاریخ کی کتابیں تیار کرنا توفوراً ضروری ہے اور یہ ہماری اولین ترجیح ہونی چاہیے۔ کچھ کام ہو چکا ہے لیکن ابھی زیادہ باقی ہے۔

اسی طرح مدارس عربیہ کی درسیات کو بھی طلبہ کے معیار ومذاق اور عصر جدید کے تقاضوں کے مطابق از سر نو مرتب کرنا ضروری ہے۔ دیگر ملکوں میں یہ کام وزارت تعلیم اور بعض جامعات کے تحت ہوتا ہے مگر ہمارے لیے وہ سہولت کہاں؟ یہاں تو ع

خود کوزہ وخود کوزہ گر وخود گلِ کوزہ

والا معاملہ ہے۔ تاہم دیگر ممالک کے کاموں سے علمی رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے اور بعض کتابیں بعینہ داخل نصاب ہوسکتی ہیں۔

د: اردو، ہندی، انگریزی، فارسی، عربی زبانوں کے لیے معاجم ولغات کی تیاری۔

ہ: مستشرقین اور دیگر غیر مسلموں کے اعتراضات کو سامنے رکھتے ہوئے اسلامی عقائد ومسائل کی دلپذیر توضیح وتشریح۔

و: مسلک حق کے اثبات اور باطل افکار ومذاہب کی تردید میں ٹھوس دلائل وشواہد کے ساتھ عصری اسلوب اور سنجیدہ وآسان انداز میں دلکش کتابیں۔

ز: دوسری زبانوں کی مفید دینی وعلمی کتابوں کا اردو ترجمہ، اسی طرح اردو کتابوں اور علماے اہل سنت کی تصانیف کا ہندی انگریزی، فرنچ، فارسی، عربی وغیرہ میں ترجمہ۔ یہ اور اس طرح کے دوسرے بھی تصنیف طلب موضوعات ہیں غور فرمائیں تو مذکورہ ہر باب اور ہر موضوع ایک ایک فعال اکاڈمی کا طالب ہے جو متعدّد مصنفین اور جملہ تصنیفی لوازم پر مشتمل ہو۔

(۳) صحافت: ہمیں ایسی صحافت کی ضرورت ہے جس کے تحت عام موضوعات کے ساتھ جماعت کے گزشتہ وموجودہ

علما و عمائد کی خدمات کا باوقار تذکرہ ہو، جماعتی سرگرمیوں کا بیان ہو، مخالفانہ تحریروں کا جواب واحتساب ہو، اس طرح کی اور بھی چیزیں ہیں۔ جن کا غیروں کی صحافت کے ذریعہ حصول ناممکن ہے۔

(۴) خطابت: آج کل ہماری خطابت سخت انحطاط کا شکار ہے تعلیم یافتہ طبقہ اسے سننے کو تیار نہیں۔ عوام اگر چہ جذبات کی رَو میں اس پر بلند بانگ نعرے لگا لیتے ہیں، بلکہ زبردستی ان سے نعرے لگوائے جاتے ہیں۔ لیکن غور کیجیے تو انھیں اس خطابت سے وہ علم و یقین، وہ جذبۂ عمل اور وہ انداز فکر و نظر حاصل نہیں ہوتا جس کے وہ محتاج ہیں۔

عقائد، اخلاق، اعمال وغیرہ ابواب سے ایک ایک موضوع کو لیتے ہوئے ایسی خطابت ہونی چاہیے جو سب سے پہلے صحیح و درست ہو پھر ٹھوس دلائل اور مستند واقعات و شواہد پر مشتمل ہو۔ ساتھ ہی زبان و بیان کی دل کشی اور اثر آفرینی بھی رکھتی ہو۔

(۵) دعوت و تبلیغ: یہ شعبہ سب سے زیادہ ہماری توجہ کا محتاج ہے۔ ہم وہاں تو پہنچ جاتے ہیں جہاں زمین پہلے سے ہموار ہے اور جہاں کوئی فرد یا انجمن خود ہمیں بلا کر کچھ کہنے سنانے کا موقع فراہم کرے لیکن بے شمار وہ مقامات جہاں ہماری کوئی آواز نہیں پہنچی ان کی ہمیں کچھ پروا نہیں۔ جماعت میں ایسے داعیوں کا وجود اور ان کی کفالت و سرپرستی ضروری ہے جو اپنی گوناگوں صلاحیتوں کے باعث غیروں پر اثر انداز ہو سکیں اور ان کی آبادی میں حکمت و موعظت حسنہ کے ساتھ کلمۂ حق پہنچا کر انقلاب لا سکیں۔

(۶) مناظرہ: ایسے افراد کا وجود بھی ضروری ہے جو مختلف ادیان و مذاہب کا وسیع و عمیق مطالعہ رکھتے ہوں اور وقت ضرورت ان کا بطلان ان ہی کی کتابوں سے ثابت کریں اور مضبوط عقلی و نقلی دلائل سے برجستہ اپنی حقانیت بیان کر دیں۔ اور ان کے مسلّمات سے ان پر حجت قائم کریں۔ اس میں بھی تقسیم کار زیادہ مفید ہے۔ ہر فرقہ اور ہر مذہب سے مقابلہ کے لیے الگ الگ افراد مختص ہوں تو آسانی ہوگی۔

(۷) ہر شعبۂ عمل کے لیے لائق افراد کی تخریج: حضرات! اوپر جو ضروریات مذکور ہوئیں اُن کی تکمیل لائق افراد کے بغیر ممکن نہیں۔ ہمارے اداروں کا نصاب مختلف علوم و فنون کی یک گونہ استعداد تو پیدا کرتا ہے مگر ان میں مہارت ورسوخ کے لیے ایک ایک فن کی مستقل تربیت اور طویل عملی مشق ضروری ہے۔

ایک زبردست المیہ یہ ہے کہ تعلیمی میدان میں کامیابی کا فیصد بہت کم ہے عصری ودینی دونوں قسم کے تعلیمی اداروں میں بمشکل بیس پچیس فیصد ایسے طلبہ اور فارغین ہوتے ہیں جنھیں درجہ کے معیار پر کامل یا اس سے قریب کہا جا سکتا ہے۔ نصاب کی تسہیل، مدرسین کی تربیت، طلبہ کی فہمائش اور دیگر سارے اسباب و ذرائع بروے کار آرہے ہیں مگر نتائج کا فیصد بڑھتا ہوا نظر نہیں آتا۔ ماہرین تعلیم اور ذمہ داران جامعات و مدارس کے لیے یہ خود بڑا سنگین مسئلہ ہے۔

اب انھیں بیس پچیس فیصد فارغین کے مزاج و رجحانِ طبع اور امکانات کا جائزہ لیتے ہوئے مختلف شعبوں اور میدانوں کے لیے انھیں تیار کرنا ہماری اہم ذمہ داری ہے۔ اس سلسلے میں ہر شعبہ کے لیے تجربہ کار اور ماہر اساتذہ کا حصول بھی آسان نہیں۔

(۸) مدارس و مکاتب کا قیام: اب بھی بہت سے دیہات اور بے شمار خطے ایسے ہیں جہاں تعلیمی پس ماندگی کا دور دورہ

ہے خصوصاً دینی تعلیم کا کوئی نظم نہیں ایسے مقامات کے مسلمانوں کے دین وایمان کے تحفظ اور ان کی نسلوں کی سربلندی کے لیے وہاں مدارس ومکاتب کا قیام بھی ایک اہم ضرورت ہے۔

(۹) جو مدارس ومکاتب مصروف عمل ہیں ان میں دینی تعلیم کو صحیح مقام دلانا اور انھیں زیادہ فعّال اور نتیجہ خیز بنانا بھی وقت کی اہم ذمہ داری ہے۔

(۱۰) مساجد کا انتظام: جو علاقے مساجد سے محروم ہیں وہاں مسجدوں کی تعمیر اور جو مسجدیں موجود ہیں ان میں نماز وجماعت، امامت وخطابت کے مناسب انتظام پر بھی توجہ ضروری ہے۔

(۱۱) لائبریریوں کا قیام: علمی دلچسپی بڑھانے اور تعلیم یافتہ افراد کو مزید دینی معلومات سے آراستہ کرنے کے لیے ہر آبادی میں عمدہ لائبریری کا وجود بھی ضروری ہے۔

یہ اور اس طرح کی دوسری بھی اہم دینی وعلمی ضروریات ہیں جن کو اجتماعی نہیں تو انفرادی طور پر پورا کرنا وقت کا زبردست چیلنج ہے علماے کرام اپنے اپنے حلقوں میں بیداری لانے اور عوام کو سرگرم بنانے پر توجہ دیں۔ اہل خیر سے تعاون کی اپیل کریں، اور انتظام دیانت دارانہ برپا کرنے کے سلسلے میں مناسب رہنمائی کریں تو بڑا کام ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اہم مدارس اپنا دائرۂ کار وسیع کریں تو اگرچہ انھیں مالی یافت کم ہو لیکن دینی فوائد زیادہ ہو سکتے ہیں۔ کم وقت اور مختصر الفاظ میں بہت کچھ کہنے کی کوشش کی گئی ہے۔ امید ہے کہ یہ گزارشات انشاء اللہ تعالیٰ بارآور ہوں گی۔

اخیر میں عرض ہے کہ مجلس شرعی کا قیام اور ارباب فقہ وفتوی کا اجتماع اور حلّ مسائل کے لیے مخلصانہ کوشش بھی امت کی ضروریات کا ایک اہم حصہ ہے جس کی کامیابی کے لیے آپ حضرات کی توجہات کا برقرار رہنا ضروری ہے۔

ہمیں اعتراف ہے کہ آپ کے شایانِ شان انتظام سے ہم قاصر رہے لیکن علماے دین سے توقع ہے کہ اس کام کو اپنا فرض منصبی سمجھتے ہوئے اس راہ کی مشکلات وتکالیف کو گوارا کر لیں گے اور ہماری تقصیر کی پردہ پوشی فرمائیں گے۔ دین کی راہ میں ہمارے بزرگوں نے اپنا سب کچھ قربان کر کے بھی یہ اعتراف کیا کہ

جان دی، دی ہوئی اسی کی تھی　　حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا

دعا کریں کہ آئندہ ہم آپ کے شایانِ شان انتظام میں کامیاب ہوں اور آپ کے ذریعہ امت کا زیادہ سے زیادہ فائدہ ہو۔ رب قدیر ہم سب پر اپنے فضل وکرم کا شامیانہ دراز فرمائے، ہم سے دین متین کی بیش بہا خدمات انجام دلائے، ہماری خطاؤں کو معاف فرمائے اور ہماری حقیر کاوشوں کا رخ اپنے کریمانہ قبول سے بالا کرے۔

وھو اکرمُ الاکرمین، وارحم الراحمین وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ سیدِالمرسلین وعلی آلِہ وصحبِہ اجمعین.

*****

خطبۂ صدارت

فقیہ الہند شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی
سرپرست مجلس شرعی وناظم تعلیمات وصدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(بہ موقع نواں فقہی سیمینار)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ ھو الفقہ الاکبر والصلوٰۃ علیٰ حبیبہ سیدنا محمد ھو الحدیث الأظھر وعلیٰ اٰلہ وصحبہ المصابیح الغرر. اما بعد.

اللہ عزوجل کی تائید اور اس کے حبیب اعظم ﷺ کی عنایت سے ہم مجلس شرعی کا نواں اجلاس شروع کرنے جارہے ہیں۔اس بات کی بے حد خوشی ہے کہ جس اہم مقصد کی انجام دہی کے لیے مجلس شرعی کا قیام عمل میں آیا تھا،اس میں امیدوں سے زیادہ کامیابی ہوئی۔

آپ حضرات کے تعاون سے بہت سے اہم اور پیچیدہ مسائل حل ہوئے،اگر چہ ان کے حل کرنے میں شرکاے مجلس کو اپنا خون جگر صرف کرنا پڑا ہے،لیکن اس بات کی خوشی ہے کہ ایزدِ متعال کی توفیق سے یہ خون جگر ایسے کام میں صرف ہوا جو اس کا بہترین مصرف تھا۔فالحمد للہ علیٰ ذلك.

اس خصوص میں ہم اپنے سارے احباب اور مندوبین کے زیر بار احسان ہیں کہ انھوں نے انتہائی خلوص و محبت کے ساتھ دوران بحث پوری آزادی کے ساتھ اپنی رائیں پیش فرمائیں،جو ہمارے لیے رہنما ثابت ہوئی،مولیٰ عزوجل آپ حضرات کے علم و فضل میں مزید وسعت عطا فرمائے۔آپ حضرات کے فیض کو اور عام و تام کرے اور آپ حضرات کے ظل ہمایوں کو دراز سے دراز تر کرے۔آمین۔

جو مسائل طے ہو چکے ہیں ان کی فہرست آپ حضرات کے ذہن میں محفوظ ہے۔ان میں سب سے اہم اور پر پیچ شیئر بازار کا مسئلہ تھا جو اپنے تنوع اور پیچیدگی کی وجہ سے ابتدا میں ایسا محسوس ہوتا تھا گویا یہ "متشابہات" میں سے ہے،لیکن عوام شیئر بازار کی خرید وفروخت کے عادی ہو چکے ہیں،ان میں اکثر تو وہ ہیں جنھیں اس کی پرواہ نہیں رہتی کہ کیا چیز حلال ہے اور کیا چیز حرام ہے۔ان کے پیش نظر زیادہ سے زیادہ زر اندوزی ہوتی ہے لیکن پھر بھی ایسے دین داروں سے زمین خالی نہیں جو بہر حال حرام کمائی سے حتی

الوسع بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کے لیے وہ اس قسم کے جدید مسائل میں علما کی طرف رجوع کرتے ہیں، تاکہ انھیں حکم شرعی معلوم ہو جائے جس کے مطابق وہ عمل کریں۔

دارالافتا میں آئے دن "شیئر بازار" کے سلسلے میں سوالات آتے رہتے تھے۔ میں سخت الجھن کا شکار تھا، تو ابتدا ہی سے میرا رجحان اس طرف تھا کہ اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔ لیکن ہزارہا ہزار مسلمان کو یک لخت فاسق وفاجر ہونے کا فتویٰ دینا بھی مجھ پر سخت گراں تھا۔ میں برسوں اس پر غور وفکر کرتا رہا کہ اس کے جواز کی کوئی صورت رونما ہو جائے مگر میں اس میں ناکام رہا۔ بالآخر یہ مسئلہ مجلسِ شرعی کی میز پر رکھا گیا۔ میرا اندازہ ہے کہ کل ملا کر اس پر متعدّد مجالس میں انتیس گھنٹے بحث ہوئی۔

فخر اشرفیہ عزیزی علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی زید مجدہم نے اس کے جواز کی کچھ صورتیں نکالیں۔ جن پر بھرپور غور وخوض کیا گیا، لمبی لمبی بحثیں ہوئیں، لیکن کوئی فیصلہ نہ ہو سکا۔ مجبور ہو کر اسے فیصل بورڈ کے حوالے کیا گیا۔

تاجدارِ رضویت حضرت علامہ ازہری صاحب دام ظلہ جانشین مفتی اعظم ہند قدس سرہ کی سرپرستی میں ان کے دولت کدہ پر منتخب مفتیان کرام کی بہت اہم نشستیں ہوئیں۔ اختلاج قلب کی وجہ سے میں اس اہم مجلس میں شریک نہ ہو سکا جس کا مجھے بے حد افسوس ہے اور رہے گا۔ ولکن لیس علی المریض حرج.

فیصل بورڈ کی اس اہم مجلس میں ابتدا سے انتہا تک کے سارے مباحث ودلائل پر تین دن تک غور وخوض اور بحث کے بعد فیصل بورڈ نے اپنا فیصلہ یہی دیا کہ "شیئر بازار" کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔

اس مسئلہ پر کتنی کد وکاوش کرنی پڑی، اس کو مجھ سے زیادہ آپ حضرات جانتے ہیں۔ اس ساری کاروائی سے پورے طور پر مطمئن ہو کر میں عرض کر رہا ہوں کہ مجلس شرعی کا مستقبل انتہائی تابناک ہے۔

ذرا نم ہو تو یہ مٹی بڑی زرخیز ہے ساقی

سابقہ زیر بحث مسائل میں یہ دو مسئلے رہ گئے ہیں، جن پر ہمیں گفتگو کرنی ہے۔

اول:- کسی مریض یا زخمی کی جان بچانے کے لیے، یا کسی آپریشن میں دوسرے کا خون استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟

دوم:- خون کی خرید وفروخت جائز ہے یا نہیں؟

ڈاکٹر اور مریض اور زخمی بلا جھجک خون استعمال کرتے اور کراتے ہیں اور خریدتے بھی ہیں اور کچھ لوگ بیچتے بھی ہیں، کچھ لوگ بطور عطیہ دیتے ہیں۔ اس کا استعمال ایسا عام ہو چکا ہے کہ لوگوں کو اس کا خیال بھی نہیں رہتا کہ یہ جائز ہے یا ناجائز؟

ڈاکٹروں کو تو خیر اس کی پرواہ ہی نہیں ہوتی، مریض اور زخمی ڈاکٹر کے ہاتھ میں "مردہ بدست غسّال" رہتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لیے وہ اس سے بالکل غافل ہو جاتا ہے کہ یہ حلال ہے یا حرام؟

اگرچہ خون چڑھانے میں خطرات بھی ہیں۔ سیکڑوں واقعات اس پر شاہد ہیں کہ خون کے گروپ کی تعیین میں غلطی کی وجہ سے، یا کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر خون چڑھاتے ہی مریض یا زخمی موت کے گھاٹ اتر جاتا ہے۔

خون حرام اور ناپاک ہے۔ اس کا پینا بالاجماع حرام ہے۔ لیکن دوسرے طریقے سے اس کا استعمال حرام ہی ہے یا مکروہ

تحریمی، یا کچھ اور؟ یہ محل غور ہے۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے یہاں خون سے کسی قسم کا انتفاع جائز نہیں۔ ہمارے فقہاے احناف کے بعض ارشادات میں یہ بھی ہے کہ اس کا تناول جائز نہیں، جس سے بظاہر یہی مستفاد ہوتا ہے کہ انجکشن کے ذریعے جسم میں خون داخل کرنا بھی حرام ہو۔ بحث اس پر آکر رکی ہوئی ہے کہ ضرورت شرعیہ کے وقت تو اس کا پینا بھی حرام نہیں، اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ حاجتِ شرعی کے وقت خون چڑھانا جائز ہے یا نہیں؟ یہ بہت بنیادی تنقیح طلب بات ہے۔

رہ گیا خون کا بیچنا یا ہبہ کرنا تو اصول شرع کے مطابق اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔ خون انسان کے جسم کا جز ہے، کسی کا مملوک نہیں۔ پھر اس کو بیچنا، خریدنا یا ہبہ کرنا کیسے جائز ہوگا؟ علاوہ ازیں خون مال نہیں۔ بیع و شرا اور ہبہ مال کے ساتھ خاص ہے۔ اب پھر وہی سوال یہاں بھی پیدا ہوتا ہے کہ حاجت شرعیہ کے وقت اس کا خریدنا، بیچنا یا ہبہ کرنا یا قبول کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس نویں سیمینار میں اس گتھی کو سلجھانا ہے۔ ہمیں امید ہے کہ اگر اللہ عزوجل کی توفیق شامل حال رہی اور آپ حضرات نے پوری توجہ فرمائی تو یہ بھی ضرور حل ہو کے رہے گا۔

بقیہ تین مسائل جو نئے موضوعات بحث ہیں یہ بھی کم اہم نہیں۔

دیہات میں جمعہ کے بعد ظہر باجماعت پڑھنے کا مسئلہ

یہ اس لیے اہمیت اختیار کر گیا ہے کہ حضرت مفتی اعظم ہند قدس سرہ کے مجموعہ فتاویٰ حصہ سوم میں یہ چھپا ہوا ہے کہ اس کی اجازت ہے، مگر حضرت مفتی اعظم قدس سرہ کے فتاویٰ کا جو خاص رجسٹر ہے، میں کامل وثوق سے کہہ رہا ہوں کہ یہ اس میں موجود نہیں۔ میں نے حضرت کے ساتھ بیسیوں سفر کیے جن میں ایسے مواقع بھی آئے جن میں جمعہ کے دن دیہات میں قیام رہا، مگر حضرت نے کبھی بھی جمعہ کے ساتھ ظہر باجماعت نہیں پڑھی بلکہ یا تو قیام گاہ پر صرف ظہر پڑھی، یا سفر کی مشقت برداشت کر کے شہر میں جمعہ پڑھا۔

جب یہ فتویٰ حضرت کے مجموعۂ فتاویٰ کے خاص رجسٹر میں نہیں تو جامع فتاویٰ کو کیسے ملا۔ آپ حضرات جانتے ہیں کہ صرف کسی کے نام سے کوئی فتویٰ چھپ جانا حجت نہیں جب تک بطریق روایت یقینی ثبوت نہ ہو۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کو بھی معلوم تھا کہ عوام دیہات میں جمعہ پڑھتے ہیں لیکن انھوں نے جمعہ کے ساتھ ظہر باجماعت ادا کرنے کا حکم نہ دیا۔ ان حالات میں وہ فتویٰ سخت محل نظر ہے۔

الحاصل! اسی تناظر میں آپ حضرات کو یہ مسئلہ حل کرنا ہے۔ اور مجدد اعظم قدس سرہ کے ان ارشادات کو بھی ذہن میں رکھنا ہے جو فتاویٰ رضویہ سے سوال میں منقول ہے۔

تالاب کا ٹھیکہ اور ہائر پرچیز (اجارۂ اشیا مع بیع) کا مسئلہ بھی کم پیچیدہ نہیں۔ لیکن مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ہمارے لیے ایسا علمی خزانہ جمع فرمادیا ہے کہ تلاش و تتبع کر کے ہم اس کو بھی ضرور حل کر لیں گے۔

حدی را تیز ترمی خواں چو محمل را گراں بینی

نوا را تلخ ترمی زن چوں ذوق نغمہ کم یابی

میری آخری گزارش یہ ہے کہ جدید پریشان کن مسائل کی فہرست طویل ہے۔ ابھی امریکہ کے احباب نے سولہ مسائل کی فہرست بھیجی ہے۔ جن میں سے کئی ایک حل ہو چکے ہیں اور اکثر باقی ہیں۔ میری گزارش یہ ہے کہ آپ حضرات اپنے عزیز اوقات کو صرف کر کے ان جدید مسائل کو جس قدر جلد ممکن ہو حل کریں۔ دین دار افراد انجمن میں ہیں وہ ہم سے پوچھتے ہیں اور یہ ان پر واجب بھی ہے کہ علما کی طرف رجوع کریں۔ اس لیے علما کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنی بھرپور توانائیوں کو صرف کر کے ان مسائل کو حل کریں۔

افتا کی اہمیت اس سے ظاہر ہے کہ علما نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص قرآن مجید تلاوت کر رہا ہے اور اذان ہونے لگے تو تلاوت بند کر کے اذان کو سنے اور اس کا جواب دے۔ لیکن اگر علما تعلیم و تعلم میں مصروف ہیں اور اذان ہونے لگے تو ان پر واجب نہیں کہ تعلیم و تعلم کا سلسلہ بند کر کے اذان سنیں اور جواب دیں۔

عالم گیری میں ہے:

”ولو كان فى القراءة ينبغى ان يقطع و يشتغل بالاستماع والاجابة“. [1]

اگر کوئی قرآن مجید پڑھ رہا ہے تو پڑھنا بند کر دے اور اذان سنے اور جواب دینے میں مشغول ہو۔

در مختار میں ہے:

”ويجيب مع سمع الاذان ولو جنبا لا حائضا ونفساء (إلى ان قال) وتعليم علم و تعلّمه لا قران.“

اس کے تحت شامی میں ہے:

اى شرعى فيما يظهر ولذا عبر فى الجوهرة بقراءة فقه. [2]

جو بھی اذان سنے اس کا جواب دے، اگرچہ جنب ہو۔ البتہ حائضہ اور نفساء پر جواب دینا نہیں۔ اسی طرح جو شرعی فقہی تعلیم دے رہا ہو یا اس کا علم حاصل کر رہا ہو اس پر بھی سننا اور جواب دینا واجب نہیں اور اگر قرآن پڑھ رہا ہے تو سنے اور جواب دے۔

اسی طرح علما نے تصریح فرمائی ہے کہ جو عالم ایسا مرجع فتویٰ ہو کہ فتویٰ دینے کی وجہ سے اسے سنتوں کے پڑھنے کا موقعہ نہ ملتا ہو تو سنن مؤکدہ اس کے حق میں غیر مؤکدہ ہو جاتے ہیں۔

عالم گیری میں ہے:

العالم اذا صار مرجعا فى الفتوىٰ يجوز له ترك سائر السنة لحاجة الناس الى فتواه الإسنة الفجر. [3]

عالم جب مرجع فتویٰ ہو جائے اسے تمام سنتوں کا ترک کرنا جائز ہے کیوں کہ لوگوں کو اس کے فتویٰ کی حاجت ہے سوائے سنت فجر کے۔

---

(۱)-عالم گیری، ج:۱، ص:۵۷، کتاب الصلاة، البابُ الثانی فی الأذان.
(۲)-درِ مختار برهامش ردالمحتار، ج:۲، ص:٦٥، کتاب الصلاة، باب الأذان، دار الكتب العلمية.
(۳)-عالم گیری، ج:۱، ص:۱۱۲، کتاب الصلاة، الباب التاسع فی النوافل

میں نے جب اس پر غور کیا تو یہ سمجھ میں آیا کہ اس میں راز یہ ہے کہ ایک عامی سے نماز میں کچھ غلطی ہو گئی، وہ خود فیصلہ نہ کر سکا کہ نماز ہو گئی یا ناقص ہوئی، فاسد ہوئی کہ مکروہ تحریمی۔ اس نے ایک مفتی صاحب سے سوال کیا مفتی صاحب نے جواب میں تاخیر کی اور وہ مر گیا، بالفرض اگر اس کی نماز فاسد ہو گئی تھی تو اس کے ذمے ایک نماز رہ گئی، یہ مفتی کی سُستی کی وجہ سے ہوا۔

یوں ہی فرض کیجیے کہ ایک شخص سے کلمۂ کفر صادر ہوا وہ بے علم فیصلہ نہ کر پایا۔ اس نے ایک مفتی سے سوال کیا۔ مفتی نے جواب دینے میں تاخیر کی اور وہ مر گیا۔ حقیقت میں وہ کلمۂ کفر تھا، کتنا سنگین سانحہ ہو گیا۔ علیٰ ہذا القیاس کاروبار کا بھی معاملہ ہے۔

اس لیے ہم خادمان دین پر فرض ہے کہ اپنی وسعت بھر کوشش کر کے مسائل کو جلد از جلد حل کر دیں تا کہ اللہ عزوجل اور اس کے رسول ﷺ نے ہم پر جو بوجھ ڈالا ہے، اس سے سبک دوشی میں کوتاہی کے مجرم نہ ہوں، مولیٰ عزوجل ہم سب کی مدد فرمائے۔

”رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ اِنْ نَّسِيْنَآ اَوْ اَخْطَاْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا ۚ“ آمین

اخیر میں ہم اپنے شرکاے اجلاس کے تہ دل سے مشکور ہیں کہ انھوں نے ہماری دعوت پر سفر کی صعوبتیں برداشت کیں اور اپنے دوسرے کاموں کو چھوڑا اور یہاں تشریف لائے۔

ہماری کوشش یہی ہوتی ہے کہ آپ حضرات کو کسی قسم کی کوئی تکلیف نہ ہو۔ لیکن بہر حال ہم انسان ہیں اگر کوئی کوتاہی ہو جائے تو ہم پیشگی عفو کے طالب ہیں۔ آپ حضرات کے کرم سے امید ہے کہ معاف فرمائیں گے اور آئندہ کے لیے بھی ہم امید رکھتے ہیں کہ آپ حضرات اسی طرح ہمارا تعاون کرتے رہیں گے۔ وفقنا اللہ وایاکم لما یحبہ و یرضیٰ بہ.

محمد شریف الحق امجدی
سرپرست: مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ
مبارک پور، اعظم گڑھ

تقدیم

از: محمد نظام الدین رضوی، برکاتی
ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم
الحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی حبیبہ سید المرسلین
وعلی اٰلہ وأصحابہ وفقہاء ملتہ أجمعین.

پہلے فقہی سیمینار سے بیسویں فقہی سیمینار تک ایک ہزار چھ سو اکیاون (۱۶۵۱) مقالات لکھے گئے جن کے صفحات کی مجموعی تعداد فل اسکیپ سائز سے سات ہزار نو سو تئیس (۷۹۲۳) ہے۔ ۲۶۹ صفحات کے سوالات اور خطباتِ استقبالیہ و خطبات صدارت اس کے سوا ہیں۔ ہم نے صرف مقالات کی جلد سازی کرائی تو بتیس جلدیں تیار ہوئیں جو مجلس شرعی کے آفس میں محفوظ ہیں۔ یہ ایک عظیم علمی و تحقیقی سرمایہ ہے جو علماے اہل سنت کی کاوشوں سے ظہور میں آیا۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ پورا سرمایہ مِن وعَن منصۂ شہود پر لایا جاتا اور یہ مجلس شرعی کے منصوبے میں بھی تھا مگر کچھ موانع کی وجہ سے اس کی اشاعت میں دیر پر دیر ہوتی رہی اور مقالات مجموعی حیثیت سے کافی ضخیم ہوتے چلے گئے۔ ہمارے اہل خیر جو جلسوں میں ہر سال لاکھوں روپے بے دریغ صرف کر دیتے ہیں توجہ دلانے پر بھی اس طرف رخ کرنا گوارا نہیں کرتے، جیسے کسی کارِ عبث کے لیے انھیں زحمت دی جا رہی ہو، اس لیے آبروے قوم وملت، عزیز ملت حضرت علامہ الحاج شاہ عبد الحفیظ صاحب قبلہ دامت برکاتہم القدسیہ، سربراہ اعلی و سرپرست مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور نے بہت ہی غور و فکر کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ مجلسِ شرعی کے اہتمام سے ان تمام مقالات کا خلاصہ کتابی شکل میں شائع کیا جائے۔ ہم اسے اخلاص نیت کی برکت سمجھتے ہیں کہ اس فیصلے کے کئی سال کے بعد جب خلاصے کتابی شکل میں تیار ہو گئے تو اس کی اشاعت کے بیشتر اخراجات کی ذمہ داری درجہ فضیلت (سال اول) کے طلبہ نے قبول کر لی جو تحصیل علم کے لیے خود دوسروں کے تعاون کے محتاج ہیں۔ اللہ تعالیٰ انھیں جزاے خیر عطا فرمائے۔ آمین

پہلے سیمینار سے نویں سیمینار تک تلخیصِ مقالات کا باضابطہ اہتمام نہیں تھا، صرف پہلے سیمینار کے مقالات کا خلاصہ

اس وقت کے نائب صدر المدرسین ورکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ حضرت مولانا محمد احمد مصباحی دام ظلہ العالی نے کیا تھا جو "ماہ نامہ اشرفیہ" میں اسی وقت شائع بھی ہو گیا تھا۔ یہ خلاصہ اپنی نوعیت کا بہتر خلاصہ تھا جس میں کچھ تعارف کے ساتھ اجمالی طور پر سب کے موقف بیان کیے گئے تھے اور دلائل پر بھی روشنی ڈالی گئی تھی۔ یہ تین موضوعات پر لکھے گئے مقالات کا خلاصہ تھا۔ (۱) الکحل آمیز دواؤں کا شرعی حکم، (۲) جان ومال کا بیمہ اور ان کی شرعی حیثیت، (۳) مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام کار، اور اس کی شرعی حیثیت۔

پھر چھٹے سیمینار کے ایک موضوع "انسانی خون سے علاج کا شرعی حکم" پر لکھے گئے مقالات کا خلاصہ اعزارشد حضرت مولانا مفتی آل مصطفیٰ مصباحی دام مجدہ، استاذ و مفتی جامعہ امجدیہ گھوسی نے کیا تھا مگر ہمیں اس کی اطلاع نہ تھی، نہ وہ کہیں شائع ہوا تھا، جب اس کا دوسرا خلاصہ تیار ہو گیا اور کمپوزنگ بھی ہو گئی تب وہ مجھے کاغذات میں ملا۔ ہم نے پھر یہی نیا خلاصہ شامل اشاعت کیا۔ ان چار مقالات کے سوا نو سیمیناروں کے کسی اور مقالے کا خلاصہ مرتب نہ ہو سکا، اس لیے ہم نے از سر نو اپنے علمائے کرام سے اس کی تلخیص کرائی۔ البتہ "اسباب ستّہ اور عموم بلوی کی تنقیح" کے عنوان پر ہمارے علما نے بڑی دل چسپی کے ساتھ مبسوط اور گراں قدر مقالے لکھے تھے جو فل سکیپ سائز سے چار سو نواسی (۴۸۹) صفحات پر مشتمل تھے اور یہ بیس سیمیناروں میں کسی ایک عنوان پر لکھے جانے والے مقالات کے سب سے زیادہ صفحات تھے۔ اس کی تلخیص کے لیے کوئی آمادہ نہ ہو سکا تو آخر کار راقم الحروف نے جیسے تیسے اصولِ تلخیص سے بے پروا ہو کر اس کا خلاصہ مرتب کیا کہ کچھ نہ ہونے سے کچھ ہو جانا بہتر ہے۔ اگر یہ تلخیص ہمارے ماہر تلخیص نگار کرتے تو اس کی شان کچھ اور ہوتی۔

راقم الحروف نے سیمینار کی بحثوں کو چلانے کے لیے چھ، سات سیمیناروں کے اکثر مقالات کے نوٹس تیار کیے تھے ان کو سامنے رکھ کر بحث جاری رکھنے میں مجھے مدد ملتی تھی، وہ نوٹس محفوظ تھے ان سے میں نے ایک فائدہ یہ بھی حاصل کیا کہ جن موضوعات کے مقالوں کا خلاصہ مرتب نہ ہو سکا، وہاں خلاصے کی جگہ اپنے وہ نوٹس شامل کر دیے، تاکہ ان موضوعات کے مسائل کے بارے میں ہمارے قارئین کو کچھ تو معلومات فراہم ہو سکیں۔ دسویں سیمینار سے باضابطہ تلخیص کا کام جاری ہے۔ ہم ان شاء اللہ اس سلسلے کی دوسری جلد میں ان خلاصوں کی اہمیت اور افادیت پر روشنی ڈالیں گے۔

تحقیق کا سفر

بحثوں سے فیصلوں تک

حضرت عزیز ملت دامت برکاتہم العالیہ نے جب یہ کام میرے حوالے کیا تھا اس وقت یہ ارادہ تھا کہ ہر تلخیص کے آخر میں خدائے پاک کی توفیق سے سیمینار کی بنیادی بحثوں کو سامنے رکھ کر فقہی افادات کے ساتھ ایک چشم کشا و بصیرت افروز تبصرہ لکھوں گا جس میں اس بات کی وضاحت ہو گی کہ سیمینار کے زیادہ تر مسائل میں علما کے درمیان جو اختلافات واقع ہوئے

اور ایک ایک سوال کے جواب میں کئی کئی رائیں سامنے آئیں اور عموماً ہر رائے کی تائید میں شرعی وفقہی دلائل بھی پیش کیے گئے تو پھر اخیر میں ایک رائے پر سب کے سب مجتمع کیسے ہوگئے اور اتفاق رائے کے ساتھ ایک فیصلہ کیسے کر لیا۔ جب ان امور پر روشنی ڈالی جاتی تو تلخیصات کی افادیت بہت بڑھ جاتی اور فقہ کے میدان میں قدم رکھنے والے علما میں اس سے فقہ سیکھنے اور فقہی مسائل کے حل کرنے کا شعور ایک نئی جہت سے بیدار ہوتا اور یہ خاصا دل چسپ بھی ہوتا مگر یکے بعد دیگرے ذمہ داریوں کے بڑھ جانے اور طبیعت کی ناسازی کے باعث یہ خواب تشنہ تعبیر ہی رہ گیا۔ اب جب کہ کتاب تین جلدوں میں پریس جانے کے لیے تیار ہے اور تقدیم لکھنے کا ارادہ ہوا تو احساس ہوا کہ کم از کم دو چار موضوعات کے خلاصوں پر ہی مبصرانہ گفتگو کر دی جائے تاکہ قارئین کو یہ اندازہ ہو کہ فقہائے مندوبین نے فیصلہ تک پہنچنے کے لیے کیسے دشوار گزار مراحل طے کیے ہیں اور خود کو خار دار وادیوں سے گزار کر امت مسلمہ کو گلشن احکام کی بہار جاں فزا سے کس طرح شاد کام کیا ہے۔

اب چند نظائر ملاحظہ فرمائیں:

(پہلی نظیر)

الکحل آمیز دواؤں کا استعمال

الکحل آمیز دواؤں کا استعمال اصل مذہب میں ناجائز ہے۔ لیکن دنیا کے کثیر ممالک میں عوام وخواص ایسی دواؤں کے استعمال میں مبتلا ہیں جن میں الکحل کی آمیزش ہوتی ہے۔ ان دواؤں میں سرِ فہرست ہومیوپیتھک دوائیں ہیں، جن کی بنیاد ہی الکحل پر رکھی گئی ہے۔ اور وہ بلا شبہہ شراب کی ایک قسم ہے جو ناجائز ہے، اس لیے ضرورت پیش آئی کہ شراب کے اقسام اور احکام کا جائزہ لے کر اس امر کی کھوج کی جائے کہ شرعی نقطہ نظر سے ایسی دواؤں کے استعمال کی کوئی گنجائش ہے یا نہیں۔

اس سلسلے میں راقم الحروف نے ایک مقالے میں شراب کے اقسام اور احکام پر اپنی بساط کے مطابق ایک تحقیقی اور تفصیلی گفتگو کی، جس سے تحقیق کے سفر کی طویل مسافت سمٹ آئی اور آج کے دور میں حکم شرعی کیا ہونا چاہیے اس تک رسائی بہت آسان ہوگئی۔ ایک بزرگ اسے دیکھ کر فرمانے لگے کہ ”نا اہلوں کے ہاتھوں میں تلوار دی جا رہی ہے“ تو راقم نے عرض کیا کہ ”یہ تلوار نا اہلوں کو نہ دی جائے، صرف انھیں دی جائے جو اس کے اہل ہوں“ پھر یہی ہوا، اس کے باوجود اہل علم مختلف الرائے ہوگئے۔

اس مقالے کے آخر میں چھ سوالات قائم کیے گئے تھے۔ جن کے جوابات ۱۸؍ علمائے کرام نے دیے، اور ہر سوال کے جواب میں علما کا کچھ نہ کچھ اختلاف رہا، پھر ایک موقف پر اتفاق کیسے ہوا، اس کی داستان طویل ہے۔ مختصراً ہم یہاں سوال نمبر ۲، ۳، ۴، ۵ کا ذکر کرتے ہیں:

دوسرا، تیسرا سوال یہ تھا:

”اگر یہ (الکحل، اسپرٹ اور ٹنکچر) خمر نہیں تو کیا ان شرابوں میں سے ہیں جن کی حرمت پر ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے، گو

وہ حرمت ظنی واجتہادی ہی سہی؟ یا ان کا شمار ان مشروبات سے ہوگا جو شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک حدِ اسکار سے کم میں اغراضِ صحیحہ کے لیے حلال ہیں، لیکن امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزیک وہ بھی شراب ہیں اور ناپاک وحرام؟"

اس کے جواب میں جمہور فقہاے مندوبین نے یہ تحریر فرمایا:

الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر یہ نہ تو خمر ہیں اور نہ ان شرابوں سے ہیں جن کی حرمت پر ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے۔ بلکہ یہ ان مشروبات سے ہیں جن کا استعمال شیخین کے نزیک حد اسکار سے کم میں اغراض صحیحہ کے لیے حلال ہے، اور امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک وہ بھی شراب ہیں اور ناپاک وحرام۔

اس کے بر خلاف دوسری رائے حضرت مولانا اختر حسین صاحب (کیتھون، راجستھان) نے پیش کی، کہ الکحل واسپرٹ ان شرابوں میں سے ہیں جن کی حرمت پر ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے مگر مولانا موصوف نے اس پر کوئی دلیل پیش نہیں فرمائی، اس لیے جمہور مندوبین نے انھیں مختلف قسم کی شرابوں کا تعارف کراتے ہوئے ہر ایک کا فرق بیان کیا، ساتھ ہی جزئیات بھی پیش کیے تو مولانا موصوف نے بھی بہ طیب خاطر ان کا موقف صحیح تسلیم کر لیا۔

چوتھا اور پانچواں سوال یہ تھا:

(الکحل، اسپرٹ اور ٹنکچر) شراب کی مختلَف فیہ قسم ہونے کی تقدیر پر کیا آج کے زمانے میں ایسی شرابوں سے مخلوط دواؤں میں عمومِ بلوی کی حالت پیدا ہو چکی ہے یا نہیں؟ اگر عموم بلوی کی حالت پیدا ہو چکی ہے تو آج کے زمانے میں دواؤں کے استعمال کی حد تک مذہب شیخین پر عمل اور فتوی جائز ہوگا یا نہیں؟"

اس کے جواب میں عامہ فقہاے مندوبین نے یہ موقف اختیار کیا کہ شرابوں سے مخلوط دواؤں میں عمومِ بلویٰ کی حالت پیدا ہو چکی ہے اور آج کے زمانے میں شرابوں سے مخلوط دواؤں کے استعمال کی حد تک مذہب شیخین پر عمل اور فتوی جائز ہے۔

اس کے بر خلاف مولانا عُزیر احسن صاحب نے عموم بلویٰ کے تحقّق سے انکار کیا۔ اور الکحل آمیز دواؤں کے استعمال کے سلسلے میں مذہب شیخین پر عمل اور فتوی کی اجازت نہیں دی۔ مولانا نے ابتلائے عام کی دو صورتیں بیان کر کے یہ تحریر کیا تھا:

میری نظر میں ابتلاے عام کی دوسری صورت ہی باعث تخفیفِ احکام ہونی چاہیے، اور یہ وہ امر ہے جس کے کرنے پر لوگ مجبور ہو گئے ہوں اور نہ کرنے پر حرج ودشواری میں پڑ جائیں، نہ عوام کے از خود مبتلا ہونے کا اعتبار ہے اور نہ ہی خواص کے، تو الکحل آمیز دواؤں کے استعمال پر لوگ مجبور نہیں ہوئے کہ اس کے سوا طبی دوائیاں اور کچھ انگریزی دوا جو الکحل کے اختلاط سے پاک ہوتی ہیں، فراہم ہیں۔

در اصل یہ **اشتباہ** ہمارے بعض اکابر علما کو بھی ہوا کہ:

- عموم بلویٰ اختیاری امور میں نہیں پایا جاتا، بلکہ صرف غیر اختیاری امور میں پایا جاتا ہے۔
- کچھ علمانے عرف وتعامل اور عموم بلویٰ کے درمیان فرق کیے بغیر حکم شرعی کی بنیاد عرف وتعامل پر رکھ دی۔
- اسی کے ساتھ ایک مسئلہ یہ بھی زیر غور ہو گیا کہ عموم بلویٰ کی تاثیر صرف باب طہارت ونجاست تک محدود ہے یا

بابِ حلت وحرمت کو بھی عام ہے۔

ان امور پر سیمینار کے کئی اجلاس میں بحثیں ہوئی اور ان بحثوں کے نتیجے میں ہی علماے مندوبین کی رایوں کے اختلافات دور ہوئے۔ ان بحثوں کا خلاصہ یہ ہے:

عموم بلویٰ اور تعامل میں فرق:

تعامل کی تعریف کی گئی ہے: "الأکثرُ استعمالا" سے۔ اور یہ مفہوم عموم بلویٰ پر بھی صادق آتا ہے۔ مگر عموم بلویٰ میں "عام استعمال" کے ساتھ ساتھ "حرج ومشقت" بھی جزء تعریف ہے۔ اور یہ تعامل میں جزءِ تعریف نہیں۔ اسی لیے عموم بلوی کی تعریف ارشاد فقہا کے پیش نظر راقم الحروف نے یوں کی کہ "جس میں عوام وخواص سبھی مبتلا ہوں اور اس سے احتراز سخت حرج ومشقت کا باعث ہو"۔ مگر تعامل کی تعریف میں فقہاے کرام نے کہیں بھی حرج ومشقت کا لفظ نہیں استعمال کیا، تو یہ حرج ومشقت عمومِ بلویٰ کے لیے فصل کے درجہ میں ہے۔ اور "الأکثرُ استعمالا" جنس کے درجہ میں۔ ہاں! اگر کہیں تعامل اور عمومِ بلویٰ دونوں کا اجتماع ہو جائے تو وہاں فقہا حرج کا لفظ عموم بلوی کے پیش نظر لکھتے ہیں۔

عمومِ بلویٰ افعال اختیاریہ کو بھی عام ہے:

عمومِ بلویٰ اپنے نام کی طرح سے اختیاری، غیر اختیاری تمام افعال کو عام ہے۔ یعنی عمومِ بلویٰ کے تحقق کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ «مبتلیٰ بِہٖ» سے فعل کا صدور غیر اختیاری طور پر ہو، بلکہ اختیاری افعال میں بھی اس کا تحقق ہوتا ہے۔ جیسا کہ ان جزئیات سے واضح ہے:

(الف) ولو أن سكة فيها دور لقوم فرمى بعض أصحاب السّكة بثلجهم فزلق بها إنسان أو دابة فهلكت قال محمد رحمه الله تعالى: إن لم تكن السكة نافذة لا ضمان فيه، وإن كانت نافذة وجب الضمان، قالوا: هذا جواب القياس. وفي الاستحسان لا يضمن لعموم البلوىٰ كانت السكة نافذة أو لم تكن.[1]

(ب) تالاب کا اجارہ عموم بلویٰ کی وجہ سے جائز ہے۔ چناں چہ فتاوی رضویہ میں ہے:

"اور جامع المضمرات میں جواز پر فتوی دیا، في الدر المختار: جاز إجارة القناة والنهر مع الماء، به يفتي لعموم البلوىٰ. مضمرات، انتهى

أقول: أما النهر مع الماء فهذا هو الذى تقتضي القواعد ببطلان إجارته لأنها إجارة وقع على استهلاك عين، فاحتاج إلى الاستناد بعموم البلوىٰ كما جاز إجارة الظئر مع أنها أيضا على استهلاك عين، ولقد أحسن (في جامع المضمرات- ن،ر) إذ علّل الإفتا بعموم البلوىٰ، لا بحصول الجواز بالتبع، إھ[2] ملخصاً.

---

(۱) فتاوى قاضي خان، فصل فيما يضمن بإرسال الدابة، على هامش الهندية، ج: ۳،ص:۲۴۹.

(۲) فتاوى رضويه، ج:۸، ص: ۱۵۷،۱۵۸،۱۵۹.

کھلی ہوئی بات ہے تالاب اور دابہ کو اجارہ پر لینا کوئی ایسا فعل نہیں جس میں آدمی بلا قصد و اختیار مبتلا ہو جائے، بلکہ یہ سب اختیاری افعال ہیں۔

(ج) حقّہ نوشی کے جواز کی ایک وجہ عمومِ بلویٰ ہے، چناں چہ مجدد اعظم فرماتے ہیں:

بالجملہ عند التحقیق اس مسئلہ میں سوا حکم اباحت کے کوئی راہ نہیں ہے، خصوصاً ایسی حالت میں کہ عجماً و عرباً و شرقاً و غرباً عام مومنینِ بلاد و بقاع تمام دنیا کو اس سے ابتلا ہے، تو عدم جواز کا حکم دینا عامہ امتِ مرحومہ کو معاذ اللہ فاسق بنانا ہے، جسے ملت حنفیہ سمحہ، سہلہ غرا، بیضا ہرگز گوارا نہیں فرماتی۔

أقول : ولسنا نعنى بهذا ان عامّة المسلمين إذا ابتلوا بحرام حل، بل الأمر أن عموم البلوٰى من موجبات التخفيف شرعا، وماضاق أمرٌ إلا اتسع. فإذا وقع ذٰلك فى مسئلة مختلَف فيها ترجّح جانب اليسر صونا للمسلمين عن العسر، إهـ.[1]

"حقہ نوشی بھی فعلِ غیر اختیاری نہیں، بلکہ اختیاری ہے۔ ان مسائل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عمومِ بلویٰ کے لیے ہر ہر فرد کا ابتلا ضروری نہیں، بلکہ اکثر افراد کا ابتلا بھی کافی ہے کیوں کہ بہت سے لوگ ہیں جو حقہ نہیں پیتے، تالاب کو اجارے پر نہیں لیتے، دابہ یعنی چوپایہ نہیں پالتے۔

عمومِ بلویٰ، حلت و حرمت میں بھی باعثِ تخفیف ہے:

امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

بل الأمر أنّ عموم البلوٰى من موجبات التخفيف شرعا . . . ولايخفىٰ علىٰ خادم الفقة أنّ هذا كماهوجارٍ فى باب الطهارة والنجاسة، كذٰلك فى باب الإباحة والحرمة، ولذا تراه من مسوّغات الإفتاء بقول غيرالإمام الأعظم رضى الله تعالىٰ عنه كما فى مسئلة المخابرة وغيرها . . . بل هو من مجوّزات الميل الىٰ رواية النّوادر علىٰ خلاف ظاهر الرواية كما نصوا عليه . . . وقد تشبث العلماء بهٰذا فى كثير من مسائل الحلال والحرام، ففى الطريقة وشرحها الحديقة: فى زماننا هذا، لايمكن الأخذ بالقول الأحوط فى الفتوى الذى افتى به الائمة وهو مااختاره الفقيه أبوالليث انه ان كان فى غالب الظن أن أكثرمال الرجل حلال، جاز قبول هديته ومعاملته وإلا لا، اهـ ملخصا.

وفى ردالمحتار من مسئلة بيع الثمار: لايخفى تحقق الضرورة فى زماننا، لاسيما فى مثل دمشق الشام، وفى نزعهم عن عادتهم حرج، وماضاق الأمر إلا اتسع، ولا يخفى.أن هذا مسوغ للعدول عن ظاهر الرواية، اهـ ملخصا . . . الىٰ غيرذٰلك من مسائل يكثر عدها

(۱) رسالہ حقة المرجان لمهم حكم الدخان، مشموله فتاوى رضويه، ج: ۱۱، ص: ۷۳.

و يطول سردها، فاندفع ماعسٰی ان يوهم من قول الفاضل اللكنوی أن عموم البلوی، إنما يؤثر فی باب الطهارة والنجاسة، لافی باب الحرمة والاباحة صرح به الجماعة،اھ.[1]

ان دلائل کی قوتِ کشش نے تمام علماے مندوبین کو اپنی طرف کھینچ لیا اور جواز کے فیصلے پر سب نے اتفاق کر لیا۔

(دوسری نظیر)

شناختی کارڈ کے لیے فوٹو کھنچوانا، جائز یا ناجائز

جاندار کی تصاویر تین طرح سے بنائی جاتی ہیں۔ ☆مجسمہ تیار کیا جاتا ہے۔ ☆ہاتھ سے صورت کشی کی جاتی ہے جسے "دستی تصویر" کہتے ہیں ☆مشین کے ذریعہ جاندار کے عکس کو محفوظ کیا جاتا ہے اسے "عکسی تصویر" کہا جاتا ہے۔

مجسمہ سازی اور دستی تصویر تو بالاتفاق حرام ہیں احادیث نبویہ میں ان دونوں کے بارے میں سخت وعیدیں آئی ہیں۔

لیکن "عکسی تصویر" کے جواز وعدم جواز کا مسئلہ علما کے درمیان مختلَف فیہ ہے اور دلائل کے پیشِ نظر راجح عدمِ جواز ہے، اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کا فتویٰ یہی ہے۔

۱۴۱۵ھ/۱۹۹۴ء میں جب حکومتِ ہند کے نئے الیکشن کمشنر ٹی این سیشن نے "حق راے دہی" کے لیے "شناختی کارڈ" (Identity Card) کو لازم قرار دے دیا تو اس وقت "فوٹو کے جواز وعدم جواز کا مسئلہ" موضوعِ بحث بن گیا کیوں کہ شناختی کارڈ کے لیے فوٹو ناگزیر تھا تو "شناختی کارڈ" کو لازم قرار دینے کا مطلب صاف صاف یہ تھا کہ ہم اپنا "حقِ رائے دہی" اس کارڈ کے ساتھ ہی استعمال کر سکتے ہیں، ورنہ اپنے اس حق سے محروم کر دیے جائیں گے۔

آج ہمارے پاس یہاں جو کچھ بھی رہی سہی قوت ہے وہ زیادہ تر اسی "حق رائے دہی" کی مرہونِ منت ہے اور سب کو معلوم ہے کہ حکومتوں پر اس کا اثر زیادہ پڑتا ہے۔ "ووٹ بینک" کی سیاست بھی اسی کی دین ہے۔ ساتھ ہی یہ کارڈ ہماری شہریت اور قومیت کے لیے سرکاری دستاویز بھی ہے جس کی اہمیت سے سب آگاہ ہیں، یہ نہ ہو تو مستقبل میں کسی بھی وقت ہمیں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے۔ اس لیے ممکن حد تک اس حق کا تحفظ ضروری تھا اور الیکشن کمشنر کا لازمی فرمان جاری ہونے کے بعد اس کے تحفظ کے لیے سوائے شناختی کارڈ کے اور کوئی چارۂ کار نہ رہ گیا تھا اس لیے علماے کرام پر یہ ذمہ داری عائد ہو رہی تھی کہ وہ اس بارے میں فوراً امتِ مسلمہ کی شرعی رہنمائی کریں۔

یہی داعیہ تھا جس کی بنا پر جماعتِ اہلِ سنت کے دور اندیش عالم دین حضرت علامہ ارشدُ القادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ رکن مجلس شوریٰ جامعہ اشرفیہ نے مجلس شرعی کے فقہاے مندوبین کے سامنے مذاکرہ ومناقشہ کے لیے یہ مسئلہ رکھا۔ یہ واقعہ دوسرے فقہی سیمینار کی پانچویں نشست کا ہے جو حضرت علامہ کے زیرِ صدارت چل رہی تھی۔ آپ نے دورانِ اجلاس اس اہم مسئلے

(۱) رسالہ حقة المرجان لمهم حكم الدخان، مشموله فتاوی رضويه، ج: ۱۱، ص:۴۳.

کی طرف «شرعی ایوان» کو متوجہ کرتے ہوئے فرمایا:

«الیکشن کے سلسلے میں شناختی کارڈ کا مسئلہ اس وقت مسلمانانِ ہند کے لیے سخت اضطراب کا سبب بنا ہوا ہے، ملت کے کروڑوں افراد سخت کشمکش میں مبتلا ہیں کہ کیا کریں، اس لیے میں اپنے فقہاے کرام سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ اس مسئلے کے ہر پہلو کا جائزہ لے کر شناختی کارڈ کے متعلق کوئی فیصلہ صادر فرمائیں کہ مسلمانانِ ہند کو اب کیا کرنا چاہیے۔ یہ مسئلہ فوراً حل طلب ہے، ایسا نہیں کہ اسے آئندہ کے لیے موقوف رکھا جائے۔»

فوراً اس پر بحث شروع ہوگئی، ایک طبقہ عدم جواز کا قائل تھا ان کا استناد حرمت کے عمومی دلائل سے تھا۔

مگر بڑا طبقہ ایمر جنسی حالات میں کام آنے والے شرعی دلائل - ضرورت و حاجت - کے پیش نظر رخصت کا قائل تھا، اس طبقے کی ترجمانی کرتے ہوئے نائبِ مفتیِ اعظم حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا:

«اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ تصویر کھنچانا شرعاً حرام و گناہ ہے، اس لیے عام حالات میں کسی مسلمان کو تصویر کھنچوانے کی اجازت ہرگز نہیں دی جا سکتی، لیکن اس مسئلے کا دوسرا رخ یہ ہے کہ شناختی کارڈ صرف حقِ رائے دہی کا ہی پروانہ نہیں ہے، بلکہ ہندوستانی شہریت و قومیت کے ثبوت کے لیے وہ ایک سرکاری دستاویز بھی ہے اگر تصویر کی وجہ سے ہم نے یہ سرکاری دستاویز نہ حاصل کی تو مستقبل میں یہ ہمارے لیے سخت مشکلات کا پیش خیمہ بن سکتا ہے، ہم اپنے ملک کے شہری حقوق سے محروم بھی کیے جا سکتے ہیں، اس طرح کے سنگین حالات میں شریعت، محظورات کو مباح فرما دیتی ہے، اس لیے ہمیں اس رخ کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔»

تقریباً ایک گھنٹہ کے مذاکرہ و مناقشہ کے بعد فریقین نے ضرورت شرعیہ کی بنا پر ''عکسی تصویر'' کی اباحت پر اتفاق کیا۔ مگر راقم الحروف کو یہ خلجان تھا کہ ضرورت کے تحقق کے لیے اِضطرار کا فی الحال پایا جانا ضروری ہے اور ہم ابھی مضطر نہیں اس لیے ''دفعِ حرج'' یا ''فسادِ مظنون بظن غالب'' کو جواز کی بنیاد بنانا چاہیے۔

اس پر حضرت علامہ ارشد القادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا کہ ''جب گرفتار ہو جاؤ گے تب ضرورت متحقق ہوگی۔'' مگر میرا خلجانِ بے بنیاد نہ تھا کیوں کہ علما کی تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ ضرورت کی تاثیر کے لیے یہ شرط ہے کہ ''ضرورت فی الحال متحقق و موجود ہو''۔

چناں چہ امام ابو بکر جصاص رازی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

قال الله تعالی: '' اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَیْهِ ؕ فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّ لَا عَادٍ ''فعلّق الإباحة بوجود الضرورة.(۱)

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: مگر یہ کہ تم حرام کے کھانے پر مضطر و ناچار ہو جاؤ تو جو کوئی مضطر و ناچار ہو اور (خون و مردار ولحم خنزیر کو) خواہش سے نہ کھائے اور نہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے ضرورت کے موجود ہونے پر مردار وغیرہ کی اباحت کو معلق کیا ہے۔

---

(۱) احکام القرآن، ص: ۱٦، ج: ۱، باب فی مقدار ما یا کل المضطر.

حضرت ملک العلما فرماتے ہیں:

وكذلك لو كان الإكراه بالإباحة بأن قال: "لتفعلن كذا وإلا لأجيعنّك، لا يحل له أن يفعل حتى يجيئه من الجوع ما يخاف منه تلف النفس أو العضو لأن الضرورة لا تتحقق إلا فى تلك الحالة . والله تعالى أعلم.(۱)

اگر اکراہ بھوکا رہنے پر ہو مثلاً کسی ظالم نے کسی حرام کام کے بارے میں کہا "تم فلاں کام کرو ورنہ تمہیں بھوکا رکھوں گا" تو اسے وہ حرام کام کرنا حلال نہیں جب تک کہ وہ ایسی سخت بھوک سے دوچار نہ ہو جائے جس سے جان جانے یا عضو تباہ ہو جانے کا خوف ہو اس لیے کہ ضرورت اسی حالت میں متحقق ہوتی ہے۔

اس لیے جانشین مفتیِ اعظم حضرت علامہ محمد اختر رضا خاں قادری ازہری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا کہ "ضرورت عند الطلب متحقق ہوگی" اس پر سب کا اتفاق ہو گیا، پھر حضرت علامہ ازہری صاحب علیہ الرحمۃ نے ہی حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صاحب دام ظلہ العالی نائب صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ سے یہ فیصلہ املا کرایا: "چوں کہ اس صورت میں عند الطلب ضرورت ملجیہ یا حاجت شدیدہ متحقق ہوگی۔ لہٰذا خاص شناختی کارڈ کے لیے تصویر کھنچانے کی اجازت ہوگی۔" اس پر اکابر و اصاغر کے دستخط ہوئے۔

یہ مسئلہ اچانک زیر بحث آ گیا تھا پھر بھی فریقین اپنے اپنے دلائل کی بنیاد پر اپنے موقف پر جمے رہے اور اکابر و اصاغر سبھی بحثوں میں ایک دوسرے پر حجت قائم کرتے رہے جب تک واضح دلیل شرعی کی روشنی میں منزل نمایاں ہو کر سامنے نہ آ گئی۔ اس طرح ہوتا ہے اختلافِ رائے کے بعد ایک حکم شرعی پر اتفاق۔

(تیسری نظیر)

مشترکہ سرمایہ کاری میں شرکت

مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری "شرکت عنان" ہے۔ اسے سب نے باتفاق رائے تسلیم کر لیا۔ عالم گیری، ج:۲، ص:۳۲، مع خانیہ اور بہار شریعت، ج:۱۰، ص:۲۹ کے ایک جزئیہ سے یہ معلوم ہوا کہ شریک عنان کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ ابتدا ہی سے اپنے جملہ اختیارات دوسرے شریک کو دیتے ہوئے شرکت کرے۔ اس لیے مساواتی حصص والا عملاً اپنے حصص اور ان کا نفع لینے کے سوا کچھ نہیں کر سکتا تو اس سے اس کی شرکت کے "شرکت عنان" ہونے پر کوئی اثر نہیں آتا۔ مگر ان حصص میں شرکت جائز ہے یا نہیں، اس بارے میں اتفاق رائے نہ ہو سکا۔ راقم الحروف کی رائے تھی کہ یہ شرکت جائز ہونی چاہیے۔ جب کہ عامہ مندوبین اور فقہاے کبار کی رائے مطلقاً عدم جواز کی تھی، ان حضرات نے فرمایا کہ: جواز کی راہ میں یہ اشکال حائل ہیں:

---

(۱) بدائع الصنائع، ص: ۱۷۶، ج: ۷، کتاب الاکراہ.

• مبیع مجہول ہے۔ • قبضہ دینے، دلانے سے خالی ہے۔ • بلکہ غیر مقدور التسلیم ہے۔ اس لیے یہ بیع ناجائز ہے۔ کیوں کہ جواز بیع کی شرطیں موجود نہیں۔ اس کے جواب میں عرض کیا گیا:

صحت بیع کے لیے مبیع پر خود مشتری کا اپنے ہاتھوں سے قبضہ ضروری نہیں۔ بلکہ اس کے وکیلِ قبض کا قبضہ بھی کافی ہے اور مسئلہ مبحوثہ میں اس کے وکیلِ قبض کمپنی یا ہدایت کار بورڈ کا قبضہ پہلے ہی سے متحقق ہے۔

اس بحث کی مزید تحقیق یہ ہے کہ مبیع پر مشتری کا قبضہ اس وقت ضروری ہوتا ہے جب وہ پہلے سے اس کے یا اس کے ولیِ قبض، یا وکیلِ قبض کے قبضہ میں نہ ہو، اور اگر مبیع پہلے سے وکیل، یا ولیِ قبض کے قبضہ میں ہو تو ان صورتوں میں الگ سے مشتری کے قبضہ کی کوئی حاجت نہیں۔

فقہی جزئیات سے یہ امر روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ جہاں مبیع کے تسلیم و تسلُّم یا اس کے دینے لینے کی حاجت نہ ہو، مثلاً مبیع پہلے ہی سے مشتری کے قبضہ میں ہو، وہاں مبیع کے مجہول ہونے سے بیع فاسد نہیں ہوتی، اور شیئر دار کے حصص کی بیع والے مسئلے میں مبیع کی جہالت اسی انداز کی ہے۔ کیوں کہ یہاں مبیع پہلے ہی سے مشتری کے وکیل عام "کمپنی" یا بورڈ آف ڈائرکٹرس کے قبضہ میں ہے، جس کی تسلیم و تسلّم کی کوئی حاجت نہیں، اس لیے یہاں بھی مبیع کے مجہول ہونے سے بیع میں کوئی فساد نہ پیدا ہوگا۔

مساواتی حصص کے ذریعہ شرکت کے جواز پر یہ اشکال بھی وارد کیا گیا کہ:

مساواتی حصص والا نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتا ہے، اگر کمپنی نے دس لاکھ روپے جمع کیے، پانچ لاکھ ترجیحی حصص اور قرض تمسکات کے ذریعہ۔ پانچ لاکھ مساواتی حصص کے ذریعہ - اور دو لاکھ کا نقصان ہوا تو اس نقصان میں ترجیحی حصص اور قرض تمسکات والے بالکل شریک نہ ہوں گے۔ بلکہ ان کو مقررہ سود ملتا رہے گا اور ان کا اصل سرمایہ بھی محفوظ رہے گا، اور دو لاکھ کا سارا نقصان مساواتی حصص والوں پر عائد ہوگا۔ اس طرح یہ شریک سود دینے اور سودی قرض کا نقصان سہنے کا عملاً مرتکب ہوگا۔ اگرچہ وہ فارم پر یہ لکھ دے کہ سودی قرض لینے یا سود دینے سے مجھے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ اس لیے یہ شرکت ناجائز ہے۔

یہ اشکال حضرت شارح بخاری (علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی)، حضرت محدث کبیر (علامہ ضیاء المصطفیٰ قادری) اور حضرت (علامہ محمد احمد) مصباحی دامت برکاتہم القدسیہ نے قائم فرمایا۔ اس پر راقم الحروف محمد نظام الدین رضوی نے عرض کیا کہ:

شریعت طاہرہ کا ضابطہ ہے کہ مسلمان کا فعل امکانی حد تک حرمت وفساد سے بچایا جائے، اسی لیے فقہائے کرام نے بہت سے مسائل میں امکانی گوشوں کو تلاش کر کر کے تصحیح عقد فرمائی۔ مثلاً: بازار میں مال حرام غالب اور حلال مغلوب ہو تو بھی اشیا کی خریداری کو جائز فرمایا۔ (فتاویٰ رضویہ، دوم، رسالہ الاحلی من السکر)

• بیع سیف محلّٰی بحلیتہ میں جزء ثمن دے کر کہا: "خُذ من ثمنهما" تو اسے "مِن أحدِهما" قرار دے کر حلیہ کی بیع صرف کو جائز کہا۔

• ”بیع درہم ودینار ین بدرہمین ودینار“ کو مقابلہ مطلقہ مان کر مقابلۃ الجنس بخلافہ کے احتمال کو تصحیح عقد کے لیے متعین کیا۔

• عبد مشترک کو ایک شریک نے بیچ دیا تو اسے درست قرار دیا۔ اور ان کے علاوہ اس طرح کے دوسرے مسائل کثیرہ، معتمدہ، مفتی بہا۔

اس لیے کمپنی میں گو سرمایہ حصص اور سرمایہ قرض دونوں مخلوط ہیں، لیکن یہاں تصحیح عقد کا امکان یہ ہے کہ سود کی ادائیگی کو سرمایہ شرکت سے نہ مانا جائے، بلکہ سرمایۂ قرض وسَرَمایہ ترجیحی حصص کے نفع سے تسلیم کیا جائے کہ سود صرف مال قرض کے نفع کا ہے۔ یعنی کمپنی کے پاس جو کچھ روپے ہیں وہ ہو سکتا ہے کہ قرض کے بھی ہوں، حصص کے بھی ہوں۔ لیکن فعل مسلم کو حرمت وفساد سے بچانے کے لیے یہ قرار دیا جائے گا کہ یہ سرمایہ قرض مع نفع ہے اور سرمایہ حصص کچھ تو متاع کی شکل میں موجود ہے۔ کچھ نرخ کے گھٹنے کی وجہ سے خسارہ کی نذر ہو گیا۔

واضح ہو کہ ہدایت کار بورڈ بحیثیت وکیل جو کچھ قرض لیتا ہے، شرعا اس کی ذمہ داری اسی کے سر ہے۔ مؤکل یعنی عام شرکا کے سر نہیں۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ نرخ گھٹنے کی وجہ سے خسارے کا تعلق پورے دس لاکھ مال سے ہے، سودی قرض کے پانچ لاکھ سے جو سامان خریدا گیا اور نرخ گھٹا، اس کا خسارہ مثلا ایک لاکھ ہے اور بقیہ مال کا خسارہ بھی ایک لاکھ ہے۔

لیکن یہ دونوں نقصان مجتمع ہو کر مساواتی حصص والوں پر ہی عائد ہوتے ہیں، اور قرض والوں کا مال بھی سلامت رہتا ہے۔ نفع یعنی سود بھی دستیاب ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے قرض سے متعلق ایک لاکھ نقصان کو کسی اور طرف راجع کرنے کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ: اوپر ذکر کیے گئے مسائل سے اسی کی تو وضاحت کی گئی ہے۔

اس پر یہ اشکال وارد کیا گیا کہ: بحر الرائق میں ہے: ولو استقرض أحد شريكي العنان مالا للتجارة لزمهما.

اس کے جواب میں عرض کیا گیا کہ:

یہ مذہب کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔ اور دوسرا قول جو مفتیٰ بہ ہے اور جسے فتاوی رضویہ میں اعلی حضرت علیہ الرحمہ نے بھی اختیار کیا ہے، وہ فتاوی خانیہ میں اس طرح ہے:

لو أقر أحد الشريكين أنه استقرض من فلان ألفا لتجارتهما يلزمه خاصة، إھ.

عدم جواز کے جو دلائل پیش کیے گئے تھے، ان کے بارے میں دو طرح کے خلجان میرے دل میں تھے، جو بحثوں کے درمیان دور نہ ہو سکے، اس لیے میں نے از سر نو فقہی کتابوں کا مطالعہ کر کے حکم شرع تک پہنچنے کی کوشش کی، اور خدائے کریم کی توفیق سے میرا گمان ہے کہ میں حکم شرعی تک پہنچنے میں کامیاب بھی ہو گیا، کیوں کہ دلیل اور تحریِ حق میں ہم آہنگی کے ساتھ مجھے ”کافی اطمینانِ قلب“ حاصل ہوا۔ اب تحقیق حق کے سفر کی یہ روداد آپ بھی پڑھیے:

میرے پیش کردہ دلائل جواز پر جو اشکال پیش کیا گیا تھا وہ گوفہم کے زیادہ قریب تھا، تاہم میرے لیے تشفی بخش اس لیے نہ تھا کہ اس کے بارے میں دل میں **دو طرح سے خلجان** واقع ہو رہا تھا۔

ایک یہ کہ فعل مسلم کو صحت و سداد پر محمول کرنے کے لیے امکانی گوشہ (جن کے اجمالی دلائل میری رائے کے ضمن میں مذکور ہیں) طالبِ تحقیق تھا۔

دوسرے یہ کہ یہ بات محلِ نظر تھی کہ مساواتی حصص والوں کو بھی سودی قرض کا بار اٹھانا پڑتا ہے، کیوں کہ کمپنی کے آئین میں یہ واضح صراحت موجود ہے کہ:

"ممبران کی ذمہ داری صرف ان کے حصص کی رقم تک ہی محدود ہوتی ہے، اس حد کے بعد ان پر کسی قسم کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، اور نہ ہی ان سے کمپنی کے واجبات کے سلسلے میں کوئی مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔"[۱]

تعبیر کے فرق کے ساتھ اس بندۂ ناچیز نے بھی یہ اشکال اپنے مقالے میں ذکر کر کے اس کا حل پیش کیا تھا۔ اس لیے وہ خلجان ایک فطری امر تھا۔

مسئلہ فیصل بورڈ کے حوالے ہو گیا، پھر بھی میں اپنے طور پر مسلسل غور و فکر کرتا رہا، اسی دوران عروس البلاد بمبئی کے سفر کا اتفاق ہوا، وہاں جا کر میں نے کمپنی امور کے ایک واقف کار کے سامنے یہ **سوالات** رکھے۔

(۱) مساواتی حصص اور ترجیحی حصص کا حساب کتاب الگ الگ ہوتا ہے یا مشترکہ طور پر ایک میں؟

(۲) ترجیحی حصص پر جو منافع حاصل ہوتے ہیں ان میں سے عام مساواتی حصص والوں کو بھی کچھ دیا جاتا ہے، یا صرف ہدایت کار بورڈ کا حق مانا جاتا ہے؟

(۳) جب کمپنی کے راسُ المال میں بھی خسارہ واقع ہو جائے تو اس کی تلافی صرف ہدایت کار بورڈ کے شیر سے کی جاتی ہے، یا تمام حصص والوں کے شیر سے؟

ان سوالوں کے **جوابات** انھوں نے یہ دیے:

(۱) سب کا حساب ایک ساتھ مشترکہ طور پر ہوتا ہے۔

(۲) وہ منافع مساواتی اور ترجیحی تمام حصص داروں پر تقسیم کیے جاتے ہیں۔

(۳) یہ تلافی کمپنی کے مال سے ہوتی ہے اور مال سارے شیر داروں کا ہوتا ہے۔

اس جواب سے میرا دوسرا خلجان دور ہو گیا، اور ساتھ ہی یہ بھی سمجھ میں آ گیا کہ درج بالا آئین کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قرض کا بار بالکل مساواتی شیر داروں پر نہیں ڈالا جاتا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ضرورت کے وقت ان پر بھی بار پڑتا ہے، مگر اُسی قدر، جتنا حصہ ان کا کمپنی میں جمع ہے، حصے سے زیادہ ان سے قرض کی ادائیگی کے لیے مزید کوئی مطالبہ نہیں کیا جاتا۔

یہ الگ بات ہے کہ شرعاً قرض کا بار ان کے ذمہ نہیں آتا تو ان کے سرمائے سے کسی بھی وقت قرض کیوں وصول کیا

(۱) جدید طریقۂ تجارت، ص: ۱۷۳، ج: ۱۔

جاتا ہے؟ شریعت کا قانون یہ ہے کہ شرکا میں سے کوئی شخص قرض حاصل کرے تو اس کا ذمہ دار تنہا وہی ہوگا اگر چہ اس میں دوسرے شریک کی مرضی بھی شامل ہو۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

”ولو أقرَّ احدُ الشّرِيكَيْنِ أنّه استقرضَ مِن فلانٍ الفاً لتجارتِهمايلزمهٗ خاصّة، وكذا لواذن كُلّ واحدٍ منهما لصاحبه بالاستدانةِ عليه يلزمهٗ خاصّةً حَتّى يكون لِلمُقرضِ ان ياخذهٗ منه، وليس لهٗ أن يرجع علىٰ شريكه، لأنّ التوكيل بالاستقراض باطل، فيستوى فيه الإذنُ وعدمُ الإذن“ اھ.[1]

لیکن کمپنی کی انتظامیہ کو اس سے کیا غرض۔

اس واضح صراحت کے بعد پہلے خلجان کی بنیاد بھی متزلزل ہو چکی تھی، لیکن میری طبیعت فقہی دریافت کے بارے میں کچھ غیر قناعت پسند واقع ہوئی ہے، اس لیے هَل مِنْ مز یدٍ کی جستجو میں لگی رہی، مثل مشہور ہے ”جوینده یابنده“ آخر فقہی شہادت مل گئی، شبہات کے بادل چھٹ گئے اور اطمینانِ قلب حاصل ہو گیا، وہ **شہادت** آپ بھی ملاحظہ فرمائیں۔

فقہ حنفی کی اہم ترین کتاب «بہارِ شریعت» میں غصب کے بیان میں «جوہرہ نیرہ» کے حوالے سے یہ دل چسپ مکالمہ درج ہے:

”مسئلہ: علی بن عاصم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کہتے ہیں، میں نے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا کہ ایک شخص کا ایک روپیہ دوسرے کے دو روپے میں مل گیا، اس کے پاس سے دو روپے جاتے رہے، ایک باقی ہے اور معلوم نہیں یہ کس کا روپیہ ہے، اس کا کیا حکم ہے؟

امام نے فرمایا: وہ جو باقی ہے اس میں سے ایک تہائی ایک روپیہ والے کی ہے اور دو تہائیاں دو روپیہ والے کی۔

علی بن عاصم کہتے ہیں، اس کے بعد میں ابن شبرمہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے ملا اور ان سے بھی یہی سوال کیا۔ انھوں نے کہا، تم نے اس کو کسی اور سے بھی پوچھا ہے؟ میں نے کہا: ہاں! ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے پوچھا ہے۔ ابنِ شبرمہ نے کہا، انھوں نے یہ جواب دیا ہو گا۔ میں نے کہا، ہاں! امام ابنِ شبرمہ نے کہا: انھوں نے غلط جواب دیا۔ اس لیے کہ دو روپے جو گم ہو گئے ان میں ایک تو یقیناً اس کا ہے جس کے دو روپے تھے، اور ایک میں احتمال ہے کہ اس کا ہو، یا ایک روپیہ والے کا ہو، اور جو باقی ہے اس میں بھی احتمال ہے کہ دو والے کا ہو، یا ایک والے کا۔ دونوں برابر کا احتمال رکھتے ہیں۔ لہٰذا نصف نصف دونوں بانٹ لیں۔

کہتے ہیں: مجھے ابنِ شبرمہ کا جواب بہت پسند آیا، پھر میں امام اعظم سے ملا اور ان سے کہا کہ اُس مسئلے میں آپ کے خلاف جواب ملا ہے۔

امام نے فرمایا: کیا تم ابن شبرمہ کے پاس گئے تھے؟ میں نے کہا: ہاں! فرمایا: انھوں نے تم سے یہ کہا ہے۔ وہ سب باتیں بیان کر دیں۔ میں نے کہا: ہاں۔

فرمایا کہ جب تینوں روپے مل گئے اور امتیاز باقی نہیں رہا تو اس صورت میں ہر روپیہ میں دونوں شریک ہو گئے۔ ایک

---

(۱) فتاویٰ قاضی خاں، ج:٤، ص:٩٠٧، فصلٌ في شركة العنان، نول كشور.

والے کی ایک تہائی، اور دو والے کی دو تہائیاں۔ پھر جب دو گم ہو گئے تو دونوں کی شرکت کے دو روپے گم ہوئے، اور جو باقی ہے، یہ بھی دونوں کی شرکت کا ہے کہ ایک تہائی ایک کی، اور دو تہائی دوسرے کی۔"[۱]

یہاں یہ شبہہ نہ کیا جائے کہ گفتگو شرکت عقد میں چل رہی ہے اور مکالمہ کا تعلق شرکتِ ملک سے ہے، کیوں کہ شرکتِ عقد میں بھی شرکتِ ملک اس وقت پائی جاتی ہے، جب شُرکا کا مال باہم خلط ملط ہو جاتا ہے۔

اس جزئیہ کی دریافت کے بعد میرا موقف جزوی طور پر تبدیل ہو گیا، پہلے موقف یہ تھا:

- مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی کی شرکت قبول کرنا بھی جائز ہے۔
- اور ان حصص کے سرمائے سے کمپنی کی تجارت بھی جائز ہے۔

لیکن اب موقف یہ ہو گیا کہ شرکت قبول کرنا تو ناجائز ہے لیکن تجارت جائز ہے۔

اس کے چند ہی دنوں بعد دل میں پھر **ایک خدشہ** یہ رہنے لگا کہ بازار میں مالِ حرام غالب ہو اور مالِ حلال مغلوب، مثلاً کُل دس لاکھ کا مال ہے جس میں تین لاکھ حلال اور سات لاکھ حرام۔ فقہا فرماتے ہیں کہ اس کی خریداری مطلقاً جائز ہے، حالاں کہ تین لاکھ کا مال فروخت ہو جانے کے بعد اشکال مذکور کے پیش نظر خریداری حرام ہونی چاہیے تھی۔

لیکن جلد ہی یہ شبہہ بھی رفع ہو گیا، کیوں کہ بازار کا مال گو بیش تر حرام سہی، مگر یقین کے ساتھ یہ نہیں معلوم ہے کہ کون سا مال حرام ہے تو متعین طور پر کسی بھی مال میں صرف حرام ہونے کا شبہہ ہے، یقین نہیں ہے اور کچھ مال اس میں یقیناً حلال ہے، دوسری طرف بیع و شرا کا حال یہ ہے کہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے جائز و حلال ہیں۔ ارشادِ باری ہے:

"وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ"[۲] ——— اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[۳]

تو فعلِ مسلم کو حرمت و فساد سے بچانے کے لیے مانا یہ جائے گا کہ اس نے جو مال خریدا ہے حلال ہے، گو اس میں حرام کا بھی شبہہ ہے۔ «اشباہ» میں ہے:

"لٰكن مع هذا لو اشتراه يطيب له." عن البزازية

اس کے تحت «حاشیہ حموی» میں ہے:

"وجهُهُ أن كون الغالب في السوق الحرام لا يستلزم كون المشترىٰ حراماً لجواز كونهٖ من الحلالِ المغلوب، والأصل الحلُّ اه."[۴]

اس کے برخلاف کمپنی کے مسئلے میں یہ متعین ہے کہ تمام مساواتی حصہ داروں کے سرمائے سے تمام قرض خواہوں

(۱) بہارِ شریعت، ص:۴۲، ۴۳، حصہ ۱۵، غصب کا بیان، اتلاف سے وجوبِ ضمان کی بحث، بحواله الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، ص:۲۵، ج:۲، کتاب الغصب قُبیل كتاب الوديعة.

(۲) القرآن الحكيم، سورة البقرة:۲، آیت:۲۷۵ .

(۳) القرآن الحكيم، سورة النساء:٤، آیت:۲۹.

(۴) غمز العيون والبصائر مع الاشباه والنظائر، ص:۱۳٦، قاعده۲.

کو اتنا مال سود کی ادائیگی کے سلسلے میں دیا گیا، یہاں نام بنام حصہ دار معلوم، ہر قرض خواہ بشمول تمسک دار معلوم، ہر ایک کا حصہ اور مقدارِ سود معلوم۔ تو یہاں ارتکاب حرام سے بچانے کی کوئی امکانی راہ نہیں رہ جاتی۔

آپ شاید اسے میری پریشان نظری کہیں، یا سیماب طبعی کہ فکر خام نے یہاں ایک کروٹ پھر بدلی اور یہ بے مایہ یہ سوچنے لگا کہ دوسرے کے قرض کی ادائیگی میں ہاتھ بٹانا کوئی معیوب کام نہیں، معیوب تو سود کی ادائیگی میں ہاتھ بٹانا ہے، اور کمپنی جب خسارے کی وجہ سے ختم کی جاتی ہے تو قرض خواہوں اور ترجیحی تمسک داروں کو سود نہیں دیا جاتا، بلکہ کسی طرح سے اصل رقم انھیں ادا کر دی جاتی ہے، حتیٰ کہ بسا اوقات اس میں بھی کمی واقع ہو جاتی ہے۔

اور اگر خسارے کی کوئی صورت ایسی ہو جس میں سود بھی دیا جاتا ہو، تو اس سے بچنے کی راہ یہ ہے کہ مسلم شیر دار معاہدے کے آغاز میں ہی یہ صراحت کر دے، یا فارم پر لکھ دے کہ "کمپنی کے خسارے سے دوچار ہونے کے وقت میرا سرمایہ صرف قرض کی ادائیگی میں صَرف ہو سکتا ہے، سود سے مجھے کوئی سروکار نہ ہوگا، میں اس سے بے زار ہوں۔"

لیکن کھلی ہوئی بات یہ ہے کہ — جو لوگ اب تک کمپنی کے حصص لیتے رہے ہیں وہ تو قرض مع سود پر راضی رہے، کیوں کہ انھیں اس کی خبر ہی نہیں کہ سود میں تعاون کی نحوست سے کیسے بچا جا سکتا ہے۔

اور آئندہ جو لوگ حصہ لیں گے وہ بچنے کی راہ سے واقف ہو کر بھی شاید و باید اس پر چل سکیں، سب کو تو نہیں کہا جا سکتا مگر عوام کی اکثریت ایسی ہی ہوگی، تجربہ یہی ہے کہ ایک بات کی اجازت شرائط کے ساتھ دی جاتی ہے مگر لوگ شرطوں کو گول کر جاتے ہیں۔ جیسے وہ یہ سمجھتے ہی نہیں کہ شرطوں کی کیا حیثیت ہے۔ علاوہ ازیں اب کمپنی کی دنیا میں بانیان کے ذریعہ بد دیانتی اور دلالوں کے ذریعہ حصص میں سٹہ بازی، فریب دہی، کمپنی پر سرمایہ دار طبقہ کی اجارہ داری عام وبا کی شکل اختیار کرتی جا رہی ہے۔ کمپنی کے اصول جو بھی ہوں، لیکن عمل ان پر کم ہو پاتا ہے۔

ایسے ماحول میں کمپنی سے مشارکت اپنے مال معصوم کو تباہی کے دہانے پر لے جانے کے مساوی، یا کم از کم قریب ہے، ساتھ ہی فتحِ بابِ معصیت بھی ہے جو بجائے خود ناجائز ہے، اس لیے سدباب معصیت کا تقاضا یہی ہے کہ کمپنی کے کاروبار سے کلی طور پر دور رہنے کا حکم دیا جائے جیسا کہ بہت سے مسائل میں فقہائے کرام نے سدباب کے لیے اجتناب کا حکم دیا ہے۔ خلیفہ ہارون رشید کے دورِ خلافت میں خراسان میں "غطریف" نام کا ایک درہم رائج تھا، جس میں چاندی کم اور کھوٹ زیادہ ہوتا تھا، اس کی بیع اس کے ہم جنس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ جائز ہو سکتی تھی۔ لیکن فقہا نے سدِ بابِ ربا کے لیے اجازت نہیں دی۔ ہدایہ میں ہے:

"فلو أبيح التفاضل فيه ينفتح باب الربو."[1]

اس مقام پر پہنچ کر میں نے اطمینان کی سانس لی کہ ان شاءاللہ تعالیٰ اب منزلِ مقصود یہی ہے۔

شکر کہ جمازہ بہ منزل رسید　　　زورق امید بہ ساحل رسید[2]

---

(۱) هدايه، ج:۳، كتاب الصرف، ص:۹۳، مجلس بركات، مبارك پور.

(۲) شیر بازار کے مسائل، ص:۱۱۱تا۱۱۸، مکتبہ برہانِ ملت، مبارک پور۔

اپنی اس تحقیق کی بنیاد پر راقم الحروف نے عدم جواز کے حکم سے اتفاق کیا۔

فتاویٰ رضویہ میں "روپیہ" کا لفظ چاندی کے سکے کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے، نوٹ یا کاغذی کرنسی کے معنیٰ میں نہیں، اسی لیے فتاویٰ رضویہ میں روپے سے روپے کی بیع کو "عقد صَرف" مانا گیا ہے جس کے جواز کے لیے تقابض بدلین ضروری ہے، جب کہ اب شیر بازار میں نوٹ کی بیع نوٹ سے ہوتی ہے، اس کے لیے تقابضِ بدلین شرط نہیں۔ اسے ہم نے تقریراً، تحریراً واضح کر دیا تھا، لہٰذا صرف حکم میں راقم کا اتفاق ہے، دلیل میں نہیں۔

یہ ہے "مسئلہ شیر بازار" پر مختلف نشستوں کی بنیادی بحثوں کا خلاصہ، جس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ حق تک رسائی کے لیے پوری علمی صلاحیت انتھک جدوجہد کے ساتھ صرف کی گئی ہے۔ اس مسئلے پر تحقیق کے دوران چوبیس اشکالات سامنے آئے جن میں سے تئیس کا شافی حل کتبِ فقہ کے جزئیات وکلیات سے مل گیا، لیکن چوبیسواں اشکال حل نہ ہوسکا؛ اس لیے عدم جواز کے موقف سے اتفاق کیا، اس پر ایک بزرگ نے تبصرہ فرمایا: "کھودا پہاڑ، نکلی چوہیا"۔ اور ہمارے ایک کرم فرما کا تبصرہ تھا: "پہنچی وہیں پہ خاک جہاں کا خمیر تھا" لیکن ہمارے قارئین پر یہ امر مخفی نہ رہے کہ کوئی تحقیق اس وقت تک کامل نہیں ہوتی جب تک کہ موافق، مخالف سارے دلائل پیش نظر نہ ہوں، پھر ان کے مابین صحیح محاکمہ کر کے ترجیح حق نہ کی جائے۔ اور بہر حال مقصود اس مسئلے کی تحقیق و تنقیح تھا جو بحمدہٖ تعالیٰ حاصل ہوگیا تو یہ "چوہیا" نہیں "گوہرِ مقصود" ہے۔ اس حیثیت سے بھی غور ہونا چاہیے۔

(چوتھی نظیر)

عرف و تعامل

شریعت طاہرہ کے دلائل دو طرح کے ہیں:

- کچھ وہ دلائل ہیں جن کا حجت ہونا کسی حال، یا مقام کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ ہر حال اور ہر مقام میں وہ دلیل وحجت قرار پاتے ہیں۔ یہ دلائل چار ہیں:

(۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع (۴) قیاس۔

- اور کچھ دلائل وہ ہیں جن کا حجتِ شرعیہ ہونا کسی حال ومقام کے ساتھ خاص ہو کہ وہ حال ومقام پایا جائے تو حجت بنے، ورنہ نہیں۔ یہ دلائل سات ہیں، جنہیں ایک جامع لفظ کے ذریعہ چھ میں سمیٹ کر "اسباب ستہ" بھی کہا جاتا ہے۔ (۱) ضرورت (۲) دفع حرج (۳) عرف (۴) تعامل (۵) دینی ضروری مصلحت کی تحصیل (۶) کسی فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ۔

ہم یہاں اختصار کے پیش نظر عرف و تعامل کے مقالات اور مباحثے پر روشنی ڈالتے ہیں:

عرف اور تعامل کے بارے میں علمائے مندوبین کے درمیان ایک زبردست اختلاف یہ پیدا ہوگیا کہ **باب عبادات** میں ان دلائل کا اعتبار ہے یا نہیں، **ایک فریق** اس امر کا قائل تھا کہ باب عبادات میں اس کا کوئی اعتبار نہیں، جب کہ **دوسرا فریق** بابِ عبادات میں بھی اسے حجت اور دلیل تسلیم کرتا تھا۔ یہ مسئلہ اس قدر اہمیت کا حامل تھا کہ چھٹے اور ساتویں دو سمیناروں

میں اس پر پوری وسعت فکر و نظر کے ساتھ بحثیں ہوتی رہیں اور ہر فریق دلائل پر دلائل قائم کرتا رہا اور اپنے موقف پر جما بھی رہا۔

فریق اول کا استدلال ''شرح اصول الشاشی'' کی ایک عبارت سے تھا، جس میں یہ وضاحت ہے کہ تعامل کا معنی ہے باہم معاملہ کرنا، اس سے ظاہر ہے کہ عرف و تعامل کا اعتبار صرف معاملات میں ہوگا۔ اور بدائع اور فتح القدیر میں تو اس کی واضح صراحت ملتی ہے۔ چناں چہ حجۃ الاسلام حضرت علامہ حامد رضا خان رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اپنی کتاب ''سدُّ الفرار'' میں نقل کرتے ہیں:

امام اجل ملک العلما ابو بکر کاشانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنی بے مثل کتابِ مستطاب ''بدائع الصنائع فی اصول الشرائع'' میں فرماتے ہیں:

''إن العرف إنما يعتبر في معاملات الناس فيكون دلالة على غرضهم و أمّا فى أمر بين العبد و بين ر به فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة''.

یعنی عرف کا اعتبار صرف لوگوں کے باہمی معاملات میں ہے کہ ان کی غرض بتائے اور دیانات میں لفظ کے لغوی معنی معتبر ہیں۔

اسی میں ہے اور امام محمد بن محمد ابن امیر الحاج حلیہ میں فرماتے ہیں:

''هذا أمر بينه و بين الله تعالى فلا يعتبر فيه عرف الناس.''

یہ بندہ اور رب کا معاملہ ہے اس میں لوگوں کے عرف کا اعتبار نہیں اور دونوں (کتابوں) میں امام اجل ابو الحسن قدوری سے ہے: ''لا يعتبر فيه العرف لما بينا'' یہاں عرف کا اعتبار نہیں، اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

امام محقق علی الاطلاق کمال الملۃ والدین محمد بن الہمام قدس سرہ فتح القدیر میں فرماتے ہیں:

الخطابُ القرآنى إنما تعلُّقه باعتبار المفهوم اللغوى لأن الخطاب مع أهل تلك اللغة بلغتهم يقتضى ذلك والعرف إنما يعتبر فى محاورات الناس بعضهم لبعض للدلالة على غرضهم. فأما فى أمر بين العبد ور به تعالى فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة.

یعنی خطاب قرآنی تو اس معنی لغوی ہی کے اعتبار سے متعلق ہوتا ہے کہ اہل زبان سے ان کی زبان میں خطاب فرمانا اسی کا مقتضی ہے۔ عرف کا اعتبار فقط لوگوں کی آپس کی بول چال میں ہے جس سے ان کی غرض مفہوم ہو، دیانت کی بات میں لفظ کے لغوی معنی کا اعتبار ہے۔

دوسرے فریق نے اپنے موقف کے ثبوت میں کثیر دلائل شرعیہ قائم کیے جن کی تفصیل کتاب ''فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول'' میں ہے۔ ہم یہاں چند بنیادی دلائل اختصار کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ اس فریق نے عبادات کو چار خانوں میں تقسیم کر کے یہ واضح کیا ہے کہ کہاں، کہاں تعامل معتبر ہے اور کہاں کہاں معتبر نہیں۔ یہ کہتے ہیں:

وہ امور (۱) جو شریعت کے بتانے سے ہی ہمیں معلوم ہوئے، عقل ان کی تعیین سے قاصر ہے۔ یا (۲) شریعت نے کوئی خاص وضع و ہیئت متعین فرمادی، یا (۳) کچھ خاص اَذکار، خاص مقاصد کے لیے تعلیم فرمائے۔ ان میں عرفِ ناس کا اعتبار نہ ہوگا، یہ ہماری بحث سے خارج ہیں۔ افقہِ امت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے اس خصوص میں بڑی

تحقیقی اور جامع گفتگو فرمائی ہے۔جس سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ صرف درج بالا تین امور عرف وعادت کے دائرۂ اثر سے باہر ہیں اور ان کے سوا عبادات کی تمام صورتیں ان کے دائرہ اثر میں آتی ہیں۔آپ رقم طراز ہیں:

عبادات میں:

(۱)"وہ امور جن کی طرف عقل کو اِہتِدا نہیں، مثل تعیُّن اوقات وعددِ رکعات وترتیب افعال ووحدتِ رکوع وتعددِ سجدات اور تحدید نصاب ومصرفِ زکاۃ اور وقت ومکانِ وقوف اور مطاف وعددِ اَشْوَاطِ سعی وطواف وغیرہا قطعًا توقیفی (شریعت کے بتانے پر موقوف) ہیں۔

(۲) یوں ہی وہ اوضاع وہیئات کہ شارع نے ایسے امور میں محدود ومعین فرمائے اور مجملاتِ کتاب کے بیان واقع ہوئے، جن کی تعیین کی طرف اَمثالِ "صَلُّوْا کَمَا رَأیتُمُوْنِی اُصَلِّیْ."(نماز پڑھو جیسا کہ مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔ن،ر۔) نے اشارہ فرمایا۔

(۳) اسی طرح وہ اَذکار وافعالِ مخصوصہ کہ اوقات خاصّہ پر غایات ومقاصدِ معینہ کے لیے علٰی وجہِ التعیین مقرر ہوئے اور مُکَلَّفین ان کی طرف مطلقات وعمومات سے دعوت نہ کیے گئے۔جیسے تکبیر تحریمہ، وتحلیل نماز، وتشہد واذان واقامت وغیرہا۔ یہی وہ اشیا ہیں جنھیں توقیفی کہا جاتا ہے۔

(۴) ان کے سوا باقی تمام امور جن میں نصًّا ودلالۃً شرع مطہر سے تحدید وحظر اور توقیف وحجر ثابت نہیں۔اگر چہ وہ انھیں توقیفیات سے علاقہ رکھتے ہوں ان میں بھی توقیف (شارع کے بتانے) پر توقُّف نہیں، اگر چہ بوجہ تعلقِ توقیفی وقوف اولیٰ ہو، لہذا ادعاے قعدۂ اخیرہ صرف الفاظ واردہ پر مقصور نہیں، ہر شخص جو چاہے دعا کر سکتا ہے۔بعد اس کے کہ کلامِ ناس سے مشابہ نہ ہو۔اسی طرح عیدین وغیرہا کے خطبے خصوصًا، خطبۂ جمعہ کہ شرطِ صحتِ نماز ہے ان میں الفاظ مرویہ پر اقتصار نہیں۔

یہ صورت چہارم اعنی متعلقات بلکہ بعض افراد صورتِ سوم بھی اَنظارِ مجتہدین کے جولا نگاہ ہیں بعض نے ان میں کسی کو قسم اول سے خیال فرمایا اور وقوف لازم ٹھہرایا، اور بعض نے قسم دوم سے سمجھا اور رخصت کا حکم بتایا، ورنہ نہ قسم اول میں اِرسال واِطلاق معقول، نہ دوم میں، جہاں شرع نے اطلاق کو کام فرمایا تحدید وتقیید نا مقبول۔

ہاں کسی سنتِ ثابتہ کو اٹھا دینا، کوئی نیا امر مُزاحم ومُراغِم سنت پیدا کرنا کسی حال روا نہیں۔ (۱)

اس تفصیل سے یہ امر مستفاد ہوتا ہے کہ عبادات میں جو امور توقیفی نہیں ہیں ان میں عرف ناس معتبر ہے۔بس شرط یہ ہے کہ وہ عرف کسی سنتِ ثابتہ کے خلاف نہ ہو۔

دلائل وشواہد

(۱) اللہ عزوجل ارشاد فرماتا ہے:

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۝۔(۱)

---

(۱) حاشیہ اذاقۃ الاثام لِما نعی عمل المولد والقیام. ص:۱۳۵

ہمیں صراطِ مستقیم (سیدھی راہ) پر چلا، ان لوگوں کی راہ جن پر تو نے انعام کیا۔
اس آیۂ کریمہ میں "صراط مستقیم" سے "طریق مسلمین" مراد ہے۔ چناں چہ مفسر قرآن حضرت علامہ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

...لاخفاء فيه أنّ الطّريق المستقيم مايكون طريق المومنين.(۲)

بلاشبہہ "صراط مستقیم" مومنوں کی راہ ہے۔
تفسیر خزائن العرفان میں ہے: "صراط مستقیم" سے "طریق مسلمین" مراد ہے۔ جن امور پر بزرگان دین کا عمل رہا ہو وہ صراط مستقیم میں داخل ہے۔"
اور مسلمانوں کا تعارف و تعامل بلاشبہہ طریق مسلمین ہے جس کے عموم میں عبادات بھی یقیناً داخل ہیں، جیسے اجماع، قیاس، استحسان طریق مسلمین ہیں اور عبادات میں بھی حجت تسلیم کیے جاتے ہیں۔
(۲) حدیث میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

مَارأى المسلمون حسنًا فهو عند الله حسنٌ ومارأوا سَيِّئًا فهو عند الله سَئِيٌ.(۳)

مسلمان جس چیز کو اچھی سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور مسلمان جسے بری سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے۔
حلیۃ الاولیا کے الفاظ یہ ہیں:

فَما راٰهُ المومنون حَسَنًا فهو (عند الله) حسن ومار اٰهُ المومنون قبيحًا فهو عند الله قبيح.(۴)

جس کام کو اہل ایمان حسن جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی حسن ہے اور جس کام کو اہل ایمان قبیح جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی قبیح ہے۔
اور ہدایہ ص:۲۸۷، ج:۳، باب الاجارۃ الفاسدۃ میں ہے کہ یہ بات اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی۔ ایسا ہی بدائع الصنائع جلد اول ص:۱۴۸، مطبع بیروت نیز ص:۳۶۷، بحث تثویب میں بھی ہے۔(۵)
اس حدیث پاک میں "ما" کا لفظ عام ہے جس کے افراد میں معاملات کے ساتھ عبادات بھی شامل ہیں۔ اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ حدیث معاملات کے ایک مسئلے میں اور صاحب بدائع نے عبادات کے ایک مسئلے میں تعامل کی حجیت کے ثبوت میں پیش کی ہے۔
حجۃ الخلف، تاج المحققین علامہ مفتی محمد نقی علی خان قادری برکاتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کتابِ مستطاب "اصول الرشاد" میں فرماتے ہیں:

---

(۱) القرآن الحكيم، سورة الفاتحه:۱، آية:٦، ٥.
(۲) انوار التنزيل (معروف به تفسير بيضاوى) ص:۱۰
(۳) مسند امام احمد بن حنبل ص:۳۷۹، ج:۱، مستدرك حاكم، ص:۷۸، ج:۳، فضائل ابى بكر صديق، مسند بزار، كتاب المدخل للبيهقى، مسند ابو داؤد طيالسى، حلية الاولياء لإبى نعيم، ص:۳۷٦، ۳۷۵ ج:۱، ذكر الطفاوى الدوسى.
(۴) حلية الأولياء ص:۳۷٦، ۳۷۵، ج:۱، ذكر الطفاوى الدوسى، دار الفكر.
(۵) نصب الراية لأحاديث الهداية ص:۱۳۳، ج:٤، باب الاجارة الفاسدة.

”تعامل جس طرح معاملات میں حجت ہے اسی طرح عبادات میں معتبر ہے کہ لفظ ”ما“ اثر ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ کریمہ [۱] اور اِتّبعوا السّوادَ الأعظم حدیث [۲] دونوں طرح کے احکام کو شامل ۔ اور علما دونوں طرح کے احکام اس پر بنا کرتے ہیں کہ بعض ہم نے بھی ذکر کیے اور کوئی فارقِ عقلی و سمعی متحقق نہیں تو تخصیص اس کی معاملات کے ساتھ محض بے معنی ہے۔“ [۳]

ان دلائل سے عبادات کی ہر قسم میں عرف وعادت کا معتبر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اب ہر نوع کے دلائل کے نمونے الگ الگ ملاحظہ فرمائیے۔

عبادات کی نوع اول: نماز وغیرہ میں عرف وعادت کا اعتبار:

(۳) عبادات کی نوع اول میں سب سے اہم عبادت نماز ہے، جو بلا شبہہ توقیفی ہے اور ”قراءت“ نماز کے اہم ارکان سے ہے، جو بالاجماع فرض ہے۔ ارشادِ باری ہے:

فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ؕ [۴]

تم قراءت کرو جو قرآن سے آسان ہو۔

مگر یہ قراءت کتنی مقدار فرض ہے، اس کا تعین عرف ناس سے کیا گیا ہے، یعنی کم سے کم جتنی مقدار قراءت کرنے والے کو عرف میں ”قاریِ قرآن“ کہا جائے امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ یہ مقدار ایک آیت اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ تین آیات بتاتے ہیں۔ جیسا کہ امام ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح القدیر میں اس کی صراحت فرمائی، جس کی وضاحت اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے الفاظ میں یہ ہے:

أقول : تقريره : أنّ الإمام و صاحِبَيْهِ رضى الله تعالىٰ عنهم اختلفوا فى فرض القراءة، فقالا : ثلٰثُ قِصار، أو اٰية طويلة ما يعدل ثلٰثًا، لأنّهٗ لا يسمّى فى العرف قاريًا بدونه. وقال: بل اٰية، فإنّها إذا كانت كذٰلك عُدّ قاريًا عرفًا، بخلاف مادون الاٰية. فالخلاف بين الإمام و صاحبيه مبنىٌّ على الخلاف فى قيام العرف فى عدّه قاريًا بالقصيرة، قالا : لا - وهو يمنع، اه ملخصًا. [۵]

---

(۱) وَ مَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَ سَآءَتْ مَصِيْرًا ۝۱۱۵ اور جو رسول کا خلاف کرے بعد اس کے کہ حق راستہ اس پر کھل چکا اور مسلمانوں کی راہ سے جدا راہ چلے، ہم اُسے اُس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور اُسے دوزخ میں داخل کریں گے اور کیا ہی بری جگہ پلٹنے کی۔ (القرآن الحکیم، سورۃ النسآء:۴، آیت:۱۱۵)

(۲) حلية الاولياء لأبي نعيم، ص:۴۲، ج:۳ و مجمع الزوائد، ص:۲۲۸، ج:۵ و ص:۲۲۱ ج:۵ و نسائی

(۳) اصول الرشاد لِقَمعِ مبانی الفساد، مبحث سوم، قاعدہ:۸، ص: ۱۷۷، ۱۷۸، امام احمد رضا اکیڈمی، بریلی شریف.

(۴) القرآن الحکیم، سورۃ المزمل:۷۳، آیت:۲۰.

(۵) فتاویٰ رضویہ، ص:۲۲۷، ج:۱ باب الغسل، رسالہ: ارتفاع الحجب، رضا اکیڈمی، ممبئی

میں کہتا ہوں، اس کی تقریر یہ ہے کہ امام اعظم اور آپ کے صاحبین قاضی امام ابو یوسف و امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے درمیان فرض قراءت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فرض تین چھوٹی آیات ہیں، یا ایک بڑی آیت جو تین چھوٹی آیتوں کے برابر ہو، کیوں کہ عرف میں اس سے کم پڑھنے والے کو قاریِ قرآن نہیں کہا جاتا۔

اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فرض ایک آیت ہے، کیوں کہ ایک آیت کی مقدار جب کوئی تلاوت کرتا ہے تو اُسے عرفاً قاریِ قرآن کہا جاتا ہے، اس کے بر خلاف ایک آیت سے کم پڑھنے والے کو عرف میں قاریِ قرآن نہیں کہا جاتا۔

تو امام اعظم اور آپ کے صاحبین کے اختلاف کی بنیاد اس امر پر ہے کہ ایک چھوٹی آیت پڑھنے والے کو ''قاریِ قرآن'' کہنے کا عرف ہے یا نہیں۔ صاحبین فرماتے ہیں: ''نہیں ہے'' اور امام اعظم فرماتے ہیں کہ: ''اس کا عرف ہے۔''

امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس باب میں نزولِ قرآن کے وقت کا عرف معتبر ہے، اور وہ عرف کیا تھا، اس کے بارے میں مختلف روایات ان بزرگوں کو پہنچیں اور ظاہر یہ ہے کہ جو روایت امام اعظم کو پہنچی وہ صاحبین کو نہ پہنچ سکی، اس لیے ترجیح مذہبِ امام کو ہے۔

(۴) نماز میں ہاتھ کہاں باندھا جائے، ناف کے نیچے، یا سینے کے نیچے۔ اس کی بنیاد فقہا نے عرف پر رکھی ہے، جیسا کہ فتح القدیر کے درج ذیل جزئیہ سے عیاں ہے:

وكونُهٗ تَحْتَ السُّرَّةِ أو الصّدر كما قال الشّافعی لم يثبت فيه حديث يوجب العمل فيُحال على المعهود من وضعها حال قصد التعظيم فی القيام، و المعهودُ فی الشّاهد منه تحت السُّرّة. اھ[1]

نماز میں ہاتھ ناف کے نیچے باندھا جائے یا بقول امام شافعی سینے کے نیچے؟ اس بارے میں کوئی ایسی حدیث ثابت نہیں جس پر عمل واجب ہو، لہذا قیامِ تعظیمی میں جہاں ہاتھ باندھنا معہود و متعارف ہے وہیں ہاتھ باندھا جائے اور اس بارے میں معہود یہ ہے کہ بڑوں کے دربار میں ہاتھ ناف کے نیچے باندھتے ہیں۔

سدُّ الفرار کی منقولہ عبارات کی وضاحت:

فریق اول نے بدائع وغیرہ کی جن عبارات سے یہ استدلال کیا ہے کہ عرف و تعامل کا اعتبار صرف معاملات میں ہے، عبادات میں نہیں ان کے بارے میں فریق دوم یہ وضاحت کرتا ہے کہ ان عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ قرآن حکیم کی آیات اور دوسرے نصوص شرع کا معنی کیا ہے؟ اس کی تعیین آج کل کے لوگوں کے عرف سے نہیں ہوگی، بلکہ عربی زبان میں ان کا جو لغوی معنی ہے وہ مراد ہوگا، اگر آیات و احادیث و نصوصِ فقہا کے معانی لغاتِ عرب سے صرف نظر کر کے عرفِ ناس سے متعین کیے جائیں تو پھر دین کا خدا حافظ۔

سدّ الفرار کی منقولہ عبارتوں میں عرف سے مراد ''عرف لفظی'' ہے کہ عرف ناس سے الفاظ کے معانی کا ادلنا بدلنا،

(۱) فتح القدير، ص:۲۴۹، ج:۱، باب صفةِ الصلوٰة (پاکستان) و ص:۲۹۲، ج:۱، باب صفة الصلوٰة، برکات رضا، پور بندر، گجرات

خاص کا عام ہونا، یا عام کا خاص ہونا، یا مطلق کا مُقید ہونا ان کے اپنے محاورات اور معاملات میں معتبر ہے کہ لفظ بھی اُن کا اور عرف بھی اُن کا۔ وہ اپنے مقاصد سے خوب آگاہ بھی ہیں تو وہ اپنے عرف میں جس لفظ کا جو معنی چاہیں متعین کر لیں۔

مگر قرآن و حدیث وفقہ میں وارد الفاظ و نصوص ان کے نہیں، نہ وہ متکلّم کے مقصود سے آگاہ، تو وہاں ان کا عرف بھی معتبر نہ ہوگا، یعنی ان کے عرف کی وجہ سے نصوص شریعت کے معانی و مفاہیم میں کوئی ردو بدل نہ ہوگا۔ یہ بات عین قرین عقل وقیاس ہے۔

(الف) لہٰذا فتح القدیر و بدائع وغیرہ کی عبارتوں سے یہ استدلال کرنا کہ عبادات میں عرف و تعامل کا مطلقاً اعتبار نہیں، سر تا سر غلط ہے، ان تمام عبارات کا تعلق صرف عرف لفظی سے ہے اور عرف عملی یا تعامل ان کے دائرے سے قطعاً باہر ہے۔ ورنہ کیا بات ہے کہ فقہاے کرام نے اور خود فقیہ اعظم اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے عبادات میں کثیر مقامات پر عادتِ ناس و تعامل کا اعتبار فرمایا، جیسا کہ اس کے شواہد کا ایک نظارہ گزشتہ صفحات میں ہوا، بلکہ خود امام ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے (جو عبادات میں عرف کو غیر معتبر قرار دے رہے ہیں) نماز میں ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے مسئلے میں عرف کو حجت گردانا ہے اور اسی کو دلیل کی حیثیت سے پیش فرمایا ہے۔

حضرت حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلۂ اذان ثانی میں عرف کو عِنْدَ اور بين يديه کے معنی کی تعیین کے سلسلے میں غیر معتبر قرار دیا ہے جب کہ خود اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ان تمام مباحث سے واقفیت کے باوجود خود اسی اذانِ ثانی کے باب میں متعدّد مقامات پر عرف کا سہارا لیا ہے۔ مثلاً:

☆ فتاویٰ رضویہ جلد دوم، ص:۵۰۱-۵۰۲، باب الاذان والاقامۃ

☆ فتاویٰ رضویہ جلد سوم، ص:۲۹۷، باب الجمعہ، سنی دار الاشاعت

☆ فتاویٰ رضویہ جلد سوم، ص:۳۷۷، باب الجمعہ، رسالہ اَوفی اللمعۃ فی اذان یوم الجمعہ

☆ شمائم العنبر فی ادب النداء امام المنبر، نفحہ:۲-۳، ص:۲۵۸ تا ۲۶۵

ان تمام مقامات کی عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ مسجد کے اندر اذان کہنا دربار الٰہی کی بے ادبی ہے۔ ہم وضاحت کے لیے صرف ایک مقام کی عبارت نقل کرتے ہیں:

”مسجد میں اذان دینی مسجد و دربارِ الٰہی کی گستاخی و بے ادبی ہے۔ علماے کرام فرماتے ہیں کہ ادب میں طریقۂ معہودہ فی الشاہد کا اعتبار ہوتا ہے۔ فتح القدیر میں فرمایا:

”قیام تعظیمی میں بادشاہوں وغیرہم کے سامنے ہاتھ زیر ناف باندھ کر کھڑے ہوتے ہیں، اسی دستور کا نماز میں لحاظ رکھ کر ہاتھ زیر ناف باندھیں گے۔

اب دیکھ لیجیے کہ درباروں میں درباریوں کی حاضری پکارنے کا کیا دستور ہے، کیا عین دربار میں کھڑے ہو کر چوب دار چلاتا ہے کہ ”درباریو چلو“۔ ہر گز نہیں، بے شک ایسا کرے تو بے ادب، گستاخ ہے۔ جس نے شاہی دربار نہ دیکھے ہوں وہ یہی کچہریاں

دیکھ لے، کیا ان میں مدعی، مدعا علیہ، گواہوں کی حاضریاں کمرے کے اندر پکاری جاتی ہیں، یا کمرے سے باہر جا کر۔

افسوس جو بات ایک منصف یا جنٹ کی کچہری میں نہیں کر سکتے احکم الحاکمین جل جلالہ کے دربار میں روا رکھو۔"[۱]

(ب) بلکہ بہت سے مقامات پر فقہاے کرام نے عبادات کے نصوص وکلمات میں بھی عرفی لفظ کا اعتبار کیا ہے جیسے ماء جاری کی تعریف، بحر کثیر کی تعریف، ماء کثیر کی تعریف، مصر کی تعریف، حج میں استطاعت سبیل (سواری و زادِ راہ) سے کیا مراد ہے، اس کی تعیین۔ اشباہ قاعدۂ سادسہ میں ہے:

"فقہ کے مسائل کثیرہ میں عرف وعادت کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ فقہا نے اسے ایک قاعدۂ کلیہ بنا لیا۔ اس قاعدہ پر متفرع ہونے والے چند مسائل یہ ہیں۔

"ماء جاری کی تعریف" اصح یہ ہے کہ ماء جاری وہ پانی ہے جسے لوگ بہتا سمجھیں۔ "کنویں میں کثیر مینگنی گرنا" اصح یہ ہے کہ کثیر وہ ہے جسے دیکھنے والا زیادہ سمجھے، "ماء کثیر کی تعریف" اصح یہ ہے کہ اسے مسلمانوں کی رائے پر چھوڑ دیں۔ یعنی وہ اپنے عرف میں جتنے کو کثیر سمجھیں وہی کثیر ہے۔ "دہ در دہ" سے اس کی مقدار نہ متعین کریں۔"[۲]

(ج) بلکہ خود امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ جو عبادات میں عرف کے غیر معتبر ہونے کی صراحت کرتے ہیں۔ مسئلہ قراءتِ قرآن میں انھوں نے عرف کو معتبر تسلیم کیا ہے، جیسا کہ فتاویٰ رضویہ کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

"آیتِ طویلہ کا پارہ (ٹکڑا) کہ ایک آیت کے برابر ہو... جس کے پڑھنے والے کو عرفاً تالیِ قرآن کہیں جنب کو بہ نیت قرآن اس سے ممانعت محل منازعت نہ ہونی چاہیے، اور یہ کیسے ممکن ہے جب کہ قرآن ہی ہے حقیقۃً بھی اور عرفاً بھی۔

ہاں جو پارۂ آیت ایسا قلیل ہو کہ عرفاً اس کے پڑھنے کو قراءتِ قرآن نہ سمجھیں اس سے ایک آیت کا فرض قراءت ادا نہ ہوا تنے کو بہ نیتِ قرآن پڑھنے میں اختلاف ہے۔ امام کرخی منع فرماتے ہیں اور امام ملک العلما نے بدائع میں اسی کی تصحیح کی، اور امام طحاوی اجازت دیتے ہیں، خلاصہ میں اسی کی تصحیح کی، پھر محقق علی الاطلاق نے فتح میں اسی کی توجیہ کی۔ غرض یہ دونوں قول مرجّح ہیں۔" اھ ملخصاً[۳]

پھر اسی سلسلۂ بحث میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

میں کہتا ہوں اس کی تقریر یہ ہے کہ امام اور صاحبین نے فرض قراءت میں اختلاف کیا ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ فرض تین چھوٹی آیتیں ہیں، یا ایک لمبی آیت جو تین چھوٹی آیتوں کے برابر ہو، کیوں کہ عرف میں اس سے کم قراءت کرنے والے کو قاری نہیں کہتے ہیں۔

اور امام اعظم فرماتے ہیں فرض ایک چھوٹی آیت ہے جب کہ وہ لوگوں کی بات چیت میں شامل اور ان کے کلام کے مشابہ نہ ہو، جیسے "ثُمَّ نَظَرَ" کیوں کہ ایسی ایک آیت کے پڑھنے والے کو عرف میں قاری سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف ایک آیت

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۲، ص:۵۰۱-۵۰۲، مکتبہ نعیمیہ، باب الاذان و الاقامۃ.

(۲) الأشباہ والنظائر ص:۱۱۶، القاعدۃ السادسۃ من الفن الأول، مطبع نول کشور

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج: اول ص:۲۲۳-۲۲۴ باب الغسل، رسالہ: ارتفاع الحجب، رضا اکیڈمی، ممبئی.

سے کم پڑھنے والا گو حقیقۃً قاری ہے مگر عرفاً وہ قاری نہیں سمجھا جاتا ہے۔ تو عرف کے لحاظ سے اس کے بری الذمہ ہونے میں شک پیدا ہوگا۔ خود محقق (امام ابن الہمام) نے بھی اس مسئلہ کی تقریر اسی انداز سے فرمائی ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں:

آیۂ کریمہ: ''فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ''(۱) کا مقتضا یہ ہے کہ ایک آیت سے کم بھی جائز ہو.. البتہ ایک آیت سے کم نص سے خارج ہے، کیوں کہ مطلق بول کر کامل مراد لیا جاتا ہے، اور عرف میں اتنی مقدار قراءت کرنے والے کو جزم کے ساتھ قاری نہیں کہا جاتا............اس کے بر خلاف ایک آیت پڑھنے والے کو قاری کہا جاتا ہے۔

تو امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ایک چھوٹی آیت پڑھنے والا عرفاً قاری ہے یا نہیں؟ امام اعظم علیہ الرحمہ اسے قاری تسلیم کرتے ہیں اور صاحبین اس سے انکار کرتے ہیں۔'' اھ ملخصًا عربی سے اردو(۲)

ان عبارات سے کئی فائدے حاصل ہوئے:

☆ امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ عبادات میں بھی عرف لفظی کو معتبر مانتے ہیں۔ حتیٰ کہ اس کے ذریعہ آیۂ کریمہ: ''فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ''(۳) کا معنی مراد متعین کرتے ہیں۔

☆ صاحبین رحمہما اللہ بھی اس باب میں عرف لفظی کے معتبر ہونے کے قائل ہیں اور اس پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھتے ہیں۔

☆ بلکہ خود صاحب مذہب امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی عرف لفظی کو قابل اعتبار تسلیم کرتے ہیں۔

☆ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے دونوں قولوں کو مرجح قرار دے کر امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو آٹھ وجوہ سے اَقویٰ ثابت کیا ہے۔ مگر ان وجوہ میں کہیں یہ ذکر نہیں فرمایا کہ اس باب میں عرف لفظی کا اعتبار نہیں۔

اور شرح اصول الشاشی کی عبارت سے استدلال کے بارے میں فریق دوم کہتا ہے کہ اس کا قائل کون ہے یہ معلوم نہیں، پھر وہ بھی مؤول ہے اس لیے اس سے استدلال بجا نہیں۔

یہ بحث اتنی زبردست تھی کہ فریق اول نے اس سے متاثر ہو کر اپنے موقف پر نظر ثانی کی، اور آٹھویں سیمینار میں خاص کر جب ''اصول الرشاد'' سے حضرت علامہ نقی علی خاں رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی صراحت اور ''حاشیہ إذاقة الآثام'' سے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کی صراحت پیش کی گئی تو فوراً سارے مندوبین نے تسلیم کر لیا کہ عرف و تعامل کا اعتبار باب عبادات میں بھی ہے، پھر اتفاق رائے سے پورے شرح صدر کے ساتھ فیصلہ تحریر کیا گیا۔

(پانچویں نظیر)

---

(۱) القرآن الحکیم، سورۃ المزمل: ۷۳، آیۃ: ۲۰.

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: اول ص: ۲۲۷ باب الغسل رسالہ: ارتفاع الحجب، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۳) القرآن الحکیم، سورۃ المزمل: ۷۳، آیۃ: ۲۰.

علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

جب انسان کے بدن میں کسی بیماری یا اکسیڈنٹ یا آپریشن وغیرہ کے باعث خون زیادہ کم ہو جاتا ہے تو اس کی جان بچانے یا صبر آزما تکالیف اور مشکلات سے بچانے کے لیے اس کے بدن میں صالح انسانی خون بقدر کفایت چڑھایا جاتا ہے۔ یہ ایک جدید طریقہ علاج ہے جو غالباً ۱۹۶۰ء کی دہائی سے کامیاب تجربے کے بعد شروع ہوا۔ ابتداءً اس طرف علما کی توجہ نہ ہوئی۔ بعد میں جب اس بارے میں مسلم ڈاکٹروں اور بیماروں یا شدید حادثے سے دو چار لوگوں کے احباب، اقربا، یا عام مسلمانوں کی طرف سے سوال آنے لگے تو علمانے توجہ فرمائی اور کچھ جوابات دیے، اسی سلسلے کی اہم کڑی مجلس شرعی کی یہ سعی بھی ہے۔

اس بارے میں مجلس کی طرف سے علماے اہل سنت کی خدمت میں یہ سوال پیش ہوا:

"درج بالا حالات میں ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز ہے یا نہیں؟"

اس کے جواب میں علماے کرام **تین طبقات** میں تقسیم ہو گئے:

(۱) دو علماے کبار کو اس میں کلام تھا، ان حضرات نے کبھی اپنا موقف نہیں بیان کیا لیکن ان کی بحثوں اور اعتراضات سے یہ اندازہ ہوا کہ ان کے نزدیک انسانی خون سے علاج مطلقاً حرام وگناہ ہے۔ خواہ انسانی جان بچانے کی ضرورت در پیش ہو یا تکالیف اور مشکلات سے بچانے کی حاجت، کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو مکرم بنایا ہے اور خون سے علاج اس تکریم کے منافی ہے۔ ان حضرات نے اخیر تک اسی محور کے گرد اپنی بحثیں جاری رکھیں اور مندوبین کی ساری بحثیں سننے، پھر ان کی متفقہ راے سامنے آنے کے بعد بھی ان سے اتفاق نہ کیا جس سے ان کے موقف کا بخوبی اندازہ ہوا۔

(۲) جان بچانے کی ضرورت شرعی پائے جائے تو انسانی خون سے علاج جائز ہے کہ فقہ کا مسلمہ ضابطہ ہے: "الضرورات تبیح المحظورات".

(۳) اور اس بندہ ناچیز راقم الحروف کی رائے یہ تھی کہ جان بچانے کی ضرورت شرعی ہو تو بھی جائز ہے اور تکالیف و مشکلات سے بچانے کی حاجتِ شرعی ہو تو بھی جائز ہے۔

سیمینار کی بحثیں **اولاً** اس محور کے گرد گردش کرتی رہیں کہ جان بچانے کی ضرورت شرعی ہو تو خون چڑھانا جائز ہے یا نہیں۔ سیمینار کے سارے مندوبین اس موقف کے حامی تھے کہ خاص اس صورت میں خون چڑھانا جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ آیت کریمہ تھی: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَیْهِ ؕ"[1] [توجو مضطر و ناچار ہو، نہ یوں کہ خواہش سے کھائے کھائے اور نہ یوں کہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں] اور فقہ کے ایک دو جزئیات جو خلاصہ مقالات میں منقول ہیں۔

(۱) القرآن الحکیم، سورۃ البقرہ:۲، آیۃ:۱۷۳.

اس کا جواب دونوں اکابر علما کی طرف سے یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ“[1] [ہم نے بنو آدم کو مکرم بنایا] اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسان اپنے تمام اجزا کے ساتھ مکرم ہے۔

ہدایہ میں ہے:

وحرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته اھ[2]

ترجمہ: آدمی کے اجزا سے فائدہ اٹھانا اس کے مکرم ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسانی اجزا سے علاج ضرورت کے دائرہ اثر سے باہر ہے۔

اس کا جواب مندوبین کی طرف سے یہ دیا گیا کہ فقہا فرماتے ہیں کہ مردہ ماں کے شکم میں بچہ حرکت کر رہا ہو تو ماں کا شکم چاک کر کے بچے کو نکال لیا جائے۔ یہ بھی علاج کا ایک طریقہ ہے اور شکم کو چاک کرنا ضرور تکریم انسانی کے منافی ہے تاہم بچے کی جان بچانے کے لیے پیٹ چاک کرنے کی اجازت ہوئی۔ اس سے ثابت ہوا کہ ضرورت شرعی کے وقت تکریم انسانی کی حرمت ساقط ہو سکتی ہے۔ اس ضمن میں ایک بحث یہ بھی آئی کہ خون اور عضو کے احکام میں فرق ملحوظ رکھنا چاہیے کہ خون نکلنے کے بعد پھر تیار ہو جاتا ہے مگر کوئی عضو کٹ جائے تو دوبارہ تیار نہیں ہوتا۔ اس لیے دونوں کے احکام الگ الگ ہوں گے۔

اس کے بعد **بحث کا رخ بدل گیا** اور گفتگو یہ شروع ہوگئی کہ کیا **حاجت شرعی** کی وجہ سے بھی ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے بدن میں چڑھانا جائز ہے۔ اس بارے میں عامہ مندوبین کی رائے عدم جواز کی تھی اور میری رائے جواز کی۔

حق یہ ہے کہ میں نے یہ رائے کسی مضبوط دلیل کی بنیاد پر نہیں اپنائی تھی۔ مقالہ لکھتے وقت یہ بات میرے ذہن میں بار بار آتی تھی کہ:

● کتاب وسنت میں خون کو جو حرام قرار دیا گیا ہے اس سے مراد خون کو منہ سے پینا ہے کیوں کہ پہلے زمانے میں خون سے انتفاع کا عمومی ذریعہ یہی تھا اور اب انسانی خون کسی کو پلایا نہیں جاتا، بلکہ رگوں کے ذریعہ چڑھایا جاتا ہے اور رگیں حقیقیت میں خون کے بہاؤ کی پتلی پتلی نالیاں ہیں تو خون کی نالی میں خون چڑھانے کا حکم الگ ہونا چاہیے کہ یہ ایک طرح شے کو اس کی جگہ میں رکھنا ہے۔ اس کے بر خلاف منہ ایک پاکیزہ مقام ہے جہاں سے حلال وطیب مطعومات ومشروبات شکم میں جاتے ہیں، پھر منہ سے ذکر الٰہی وذکر رسول (جل جلالہ۔ ﷺ) کیا جاتا ہے اس لیے اس راستے سے خون پینا حرام ہی ہونا چاہیے کہ خون نجاستِ غلیظہ ہے اس سوچ کی بنیاد پر میری رائے یہ تھی کہ خون منہ سے پینا تو حرام قطعی ہے مگر رگوں میں چڑھانا حرام قطعی نہیں ہونا چاہیے۔

● اس سوچ کی بنیاد یہ بات بھی تھی کہ علما نے فرمایا ہے کہ عورت کے جسم میں خون نسبتاً زیادہ ہوتا ہے اس لیے وہ ماہ بہ ماہ عادتاً آگے کے مقام سے نکلتا رہتا ہے اسی کو حیض کہا جاتا ہے۔ پھر جب عورت حمل سے ہوتی ہے تو یہی خون ناف کے راستے سے بچے کے جسم کی غذا بنتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حمل کے دنوں میں عورت کو حیض نہیں آتا۔ پھر جب بچہ دودھ پینے لگتا

---

(۱) القرآن الحکیم، سورۃ بنی اسرائیل: ۱۷، آیۃ: ۷۰۔

(۲) ھدایہ، ج: ۱، ص: ۴۱، باب الماء قبل ”فصلٌ فی البئر“۔

ہے تو وہ فاضل خون دودھ میں بدل جاتا ہے اور طفل شیر خوار اسے منہ سے نوش کرتا ہے۔ جب تک خون تھا اسے ناف کے راستے سے بچے کی غذا بنایا گیا اور جب دودھ ہو گیا تو اسی کو منھ کے راستے سے جسم کی غذا بنایا گیا۔

حضرت صدر الشریعہ مولانا امجد علی اعظمی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"عورت بالغہ کے بدن میں فطرۃً ضرورت سے کچھ زیادہ خون پیدا ہوتا ہے کہ حمل کی حالت میں وہ خون بچے کی غذا میں کام آئے اور بچے کے دودھ پینے کے زمانہ میں وہی خون دودھ ہو جائے اور ایسا نہ ہو تو حمل اور دودھ پلانے کے زمانہ میں اس کی جان پر بن جائے، یہی وجہ ہے کہ حمل اور ابتدائے شیر خوارگی میں خون نہیں آتا اور جس زمانہ میں نہ حمل ہو، نہ دودھ پلانا، وہ خون اگر بدن سے نہ نکلے تو قسم قسم کی بیماریاں ہو جائیں۔"[1]

قدرت کا یہ نظام بھی بار بار متنبہ کر رہا تھا کہ خون منہ سے نہیں پینا چاہیے، ورنہ قدرت اس کے بدلے میں ناف کا انتظام نہ کرتی۔ ان بنیادوں پر میں نے اپنے مقالے میں یہ موقف اختیار کیا تھا کہ رگوں میں انسانی خون چڑھانا بوجہ حاجت بھی جائز ہونا چاہیے۔

● پھر سیمینار کی بحثوں کے درمیان مجھے ایک دو جزئیات بھی مل گئے جنھیں میں نے غور و فکر کے لیے علمائے کرام کی خدمات میں پیش کیا وہ جزئیات آپ بھی ملاحظہ فرمائیں۔

شامی میں بحر سے ہے:

قال في الفتح: و أهل الطب يثبتون للبن البنت أي الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعا لوجع العين، واختلف المشايخ فيه، قيل: لايجوز، و قيل: يجوز، إذا علم أنه يزول به الرمد، ولا يخفىٰ أن حقيقة العلم متعذرة، فالمراد إذا غلب على الظن و إلا فهو معنى المنع. اھ [2]

ترجمہ: فتح القدیر میں ہے کہ اہل طب یہ بتاتے ہیں کہ لڑکی کی پیدائش پر عورت کو جو دودھ اترتا ہے وہ درد چشم کے لیے مفید ہے اور مشائخ کرام کے درمیان اس کے استعمال کے تعلق سے یہ اختلاف ہے کہ کچھ حضرات اسے آنکھوں میں لگانا جائز بتاتے ہیں اور کچھ حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ معلوم ہو کہ یہ دودھ آنکھوں میں لگانے سے آشوب چشم ٹھیک ہو جائے گا تو اسے لگانا جائز ہے۔ یہاں یہ امر مخفی نہ رہے کہ شفا کا علم یقینی تو بہت دشوار ہے اس لیے یہاں علم سے مراد شفا کا ظن غالب ہے اور اگر شفا کا ظن غالب نہ ہو تو ناجائز ہے۔

فتاوی عالم گیری میں ہے:

"ولا باس بأن يسعط الرجل بلبن المرأة و يشربهٗ للدّواء. وفي شرب لبن المرأة للبالغ من غير ضرورة اختلاف المتاخّرين كما في القنية." [3]

---

(١) بھار شریعت، ج:١، حصه: دوم، حیض کا بیان، ص: ٨١، قادری کتاب گھر، بر یلی شریف.

(٢) رد المحتار، كتاب النكاح/ باب الرضاع، ص:٣٩٨، ج:٤، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٣) الفتاوى العالمكيرية، كتاب الكراهية/ الباب الثاني عشر في التّداوى والمعالجات، ص:٣٥٥، ج:٥، باكستان.

ترجمہ: علاج کے لیے عورت کا دودھ ناک میں چڑھانا اور اسے پینے میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ کوئی بالغ مرد، عورت کا دودھ بلا ضرورت شرعیہ پیے تو اس کے بارے میں فقہاے متأخرین کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک طبقہ بلا ضرورتِ شرعیہ عورت کا دودھ پینا جائز قرار دیتا ہے، جب کہ دوسرا طبقہ جائز مانتا ہے۔

یہ اختلاف ''شرب لبن'' کے بارے میں ہے لیکن اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ''سعوطِ لبن'' بلا ضرورت شرعیہ بھی جائز ہے۔ جیسا کہ سعوط لبن سے حرج کی نفی اور شرب لبن بلا ضرورت میں اختلاف کی صراحت سے عیاں ہے۔

اس جزئیہ سے بھی یہ امر منقح ہو کر سامنے آجاتا ہے کہ شرب اور عدم شرب کے احکام میں فرق ہے۔

موضوع بحث کے اس گوشہ پر علما پہلے سے تیار نہیں تھے کیوں کہ سوال نامہ میں اس کا کوئی ذکر نہیں تھا۔ خود میں بھی اس رائے پر کوئی جزم نہیں رکھتا تھا۔ میں کبھی کبھی سیمینار کی بحثوں میں کچھ ایسی باتیں بھی ذکر کر دیتا ہوں جن کے بارے میں مجھے احساس ہوتا ہے کہ یہ ضعیف ہیں۔ مقصد یہ ہوتا ہے کہ مسئلہ کا کوئی گوشہ تاریک نہ رہ جائے۔ اس لیے قوی، ضعیف ہر طرح کے گوشے سامنے لائے جاتے ہیں۔ یہ مسئلہ عجیب کشمکش کا باعث بھی تھا کیوں کہ ایک طرف کچھ اکابر کی احتیاط و عزیمت پسندی کا یہ عالم تھا کہ اس بارے میں ضرورت شرعی بھی بے اثر تھی۔ اور دوسری طرف توسُّع اور یُسر پسندی کا یہ حال تھا کہ حاجت شرعی بھی مؤثر مان لی گئی۔ اس لیے حضرت شارح بخاری علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالی علیہ کی رائے یہ ہوئی کہ اسے آئندہ سیمینار تک ملتوی کیا جائے۔ آپ نے خود ہی اس مسئلے کے حل کے لیے یہ **تنقیحی سوال** لکھوایا:

''انسانی خون کا استعمال صرف ''ضرورت شرعیہ'' کے تحقق کے وقت جائز ہے، یا اس میں حاجت شرعیہ بھی مؤثر ہے؟''

اس سوال کے ساتھ مزید چار تنقیحی سوال اور قائم کیے گئے جن کو سامنے رکھ کر علماے کرام نے دوبارہ خوب تیاری کے ساتھ مقالے لکھے، میں نے بھی تیاری کر کے اس بار شرح صدر کے ساتھ ایک مختصر مقالہ مرتب کیا۔ جس میں درج بالا تنقیحی سوال کا جواب بھی تحریر کیا، وہ جواب آپ بھی ملاحظہ فرمائیں:

خون چڑھانے کی اجازت بوجہ ضرورت یا حاجت؟

اس پر تو اجماع ہے کہ خون پینا، کھانا حرام قطعی ہے، ارشاد باری ہے:

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّكُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا.[1]

ترجمہ: تم فرماؤ میں نہیں پاتا اس میں جو میری طرف وحی ہوئی کسی کھانے والے پر کوئی کھانا حرام، مگر یہ کہ مردار ہو یا رگوں کا بہتا خون۔

حرام قطعی: ''فرض'' کا مقابل ہے، اس لیے یہاں اباحت محض ضرورت و اضطرار کی بنا پر ہوگی، یعنی ضرورت شرعیہ متحقق ہوگی تو خون پینا، کھانا مباح ہو گا ورنہ اصل حرمت پر برقرار رہے گا، جیسا کہ اسی آیت کریمہ کے اخیر کا یہ ٹکڑا شاہد ہے:

فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَاِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ.[2]

(۱) القرآن الحکیم، سورۃ الأنعام:٦، آیۃ:١٤٥.

(۲) القرآن الحکیم، سورۃ الأنعام:٦، آیۃ:١٤٥.

لیکن کھانے پینے کے سوا بدن انسانی میں خون سے انتفاع کی دوسری صورت مثلاً، خون کی رگوں میں، رگوں کی ہی راہ سے خون پہنچانا حرام قطعی نہیں کہ اس کی حرمت دلیلِ قطعی سے کہیں ثابت نہیں، بلکہ اس کا ثبوت دلیل ظنی سے ہے اور وہ ہے ''حرمتِ طعم'' پر قیاس، کہ ''طعم'' بھی بدن انسانی میں ایک طرح کا انتفاع ہے اور خون چڑھانا بھی بدن انسانی میں ایک طرح کا انتفاع ہے، اس لیے یہ مکروہ تحریمی ہونا چاہیے۔

بلفظ دیگر یوں سمجھنا چاہیے کہ نص سے حرمت کا ثبوت ''انتفاع عام'' کے لیے نہیں بلکہ انتفاع خاص یعنی ''اکل و شرب'' کے لیے ہے، لہٰذا انتفاعِ عام حرام قطعی نہ ہوگا، ورنہ قیاس کا درجہ نص کے مساوی ہو جائے گا، تو اس کا درجہ حرام قطعی کے درجہ سے نیچا ہونا چاہیے اور وہ ہے ''مکروہ تحریمی''۔

مزید وضاحت کے لیے عرض ہے کہ قیاس کا درجہ زیادہ سے زیادہ خبر واحد کے مساوی ہے اور مکروہ تحریمی واجب کا مقابل ہے تو جیسے رکوع و سجود فرض ہے کہ اس کا ثبوت نص قطعی ''وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا'' سے ہے اور تعدیلِ ارکان واجب ہے کہ اس کا ثبوت خبر واحد ''صلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ'' سے ہے، ٹھیک اسی طرح سے خون پینا، کھانا حرام قطعی ہے کہ اس کا ثبوت نص قطعی سے ہے اور اس کے سوا خون سے دوسری طرح کا انتفاع مکروہ تحریمی ہے کہ اس کا ثبوت قیاس سے ہے۔ مگر یہ قیاس راقم الحروف کا نہیں کہ یہ اس کا اہل نہیں، بلکہ مقصود یہ بتانا ہے کہ انسانی خون مریض کی رگ میں چڑھانا بالاتفاق ناجائز ہے اور کتاب اللہ و سنت رسول اللہ بلکہ کتب مذہب میں بھی اس کی صراحت نہیں تو اب اس کے عدم جواز کی وجہ قیاس ہی ہو سکتی ہے۔

دلائل چار ہیں: کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ، اجماع امت، قیاس۔ کتاب و سنت میں صراحت نہیں اور اجماع کی بنیاد بھی کسی مستند شرعی (دلیل شرعی) پر ہی ہوتی ہے جو موجود نہیں، اس طرح عدم جواز کی دلیل قیاس ہی بچتی ہے۔

اس انتفاع کی نظیر شراب کا مسئلہ ہے کہ اس کا پینا حرام قطعی ہے، مگر پینے کے سوا کسی اور طریقے سے اس سے انتفاع مکروہ تحریمی ہے، حالاں کہ شراب دونوں ہی صورتوں میں نجس العین اور حرام لعینہٖ ہے۔ یوں ہی بالغ کو عورت کا دودھ پینا حرام ہے، مگر اسے ناک میں علاج کے لیے چڑھانا صرف مکروہ ہے۔ حالاں کہ دونوں جگہ دودھ جزء انسانی ہے اور اس سے انتفاع تکریم انسانی کے منافی ہے۔ اب اس کے شواہد ملاحظہ کیجیے:

ہدایہ میں ہے:

و يكره الاحتقان بالخمر وإقطارُها في الإحليل، لأنّه الانتفاع بالمحرم ولايجب الحدّ لعدم الشرب وهو السبب (للحدّ). اھ.(۱)

فتاوی قاضی خاں میں ہے:

و يكره الاحتقان والاكتحال بالخمر، وكذا الإقطار في الإحليل، و أن يجعل السعوط، فالحاصل أن لا ينتفع بالخمر اھ.(۲)

(۱) الهداية، ج:٤، ص:٥٠، كتاب الأشربة.

(۲) فتاوى قاضي خان، ج: ٤، ص:٦٧٣، كتاب الأشربة.

نیز اسی خانیہ میں ہے:

و يكره للمرأة أن تمشط بخمر، لأنّ الانتفاع بالخمر حرام بجميع الوجوه اھ.(۱)

تبیین الحقائق میں ہے:

و يكره الاحتقان بالخمر وإقطارها في الإحليل، لأنّه انتفاع بالنجس المحرّم، ولا يجب الحدّ لعدم الشرب وهو السبب اھ.(۲)

شلبی حاشیہ تبیین میں ہے:

قال أبو حنيفة : أكره دردى الخمر أن تمتشط به المرأة اھ. صلاة جلابي. إھ.(۳)

تکملہ بحر الرائق میں ہے:

و يكره الاحتقان بالخمر وإقطاره في الإحليل، لأنّه انتفاع بالنجس المحرّم، وتقدم الكلام فيما إذا أخبر به طبيب حاذق اھ.(۴)

ان عبارات سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ شراب پینا گو حرام قطعی ہے، لیکن کسی اور ذریعہ سے بدن میں اس سے انتفاع مثلاً: حقنہ لگانا، احلیل میں ٹپکانا، سرمہ کے طور پر آنکھوں میں لگانا، بال میں کنگھا کرنے کے لیے لگانا، ناک میں چڑھانا حرام قطعی نہیں، محض مکروہ ہے، یہی حکم شراب کی تلچھٹ کا بھی ہے اور یہاں کراہت سے مراد کراہت تحریم ہے، چناں چہ شرح وقایہ میں ہے:

”وكره شرب دردي الخمر، والامتشاط به. المراد بالكراهة ”الحرمة“ لأنّ فيه جزءَ الخمر، إلّا أنّه ذكر لفظ الكراهة، لا الحرمة لعدم النصّ القاطع فيه اھ“.(۵)

قرآن حکیم میں ہے:

وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً۔(۶)

اور تم پر خشکی کا شکار حرام کیا گیا جب تک تم احرام میں رہو۔

اس میں ”عین صید برّ“ (خشکی کے شکار) کی طرف حرمت کی اضافت ہے، اس کے باوجود درج ذیل صورت میں اس سے مُحرِم کا انتفاع صرف مکروہ ہے، ہدایہ باب البیع الفاسد میں ہے:

”وإذا أمر المسلم نصرانيًا ببيع خمر أو بشرائها ففعل ذلك جاز عند أبي حنيفة وقالا: لا

---

(۱) فتاوى خانيه، ج:٤،ص:٦٧٢، كتاب الأشربة.
(۲) تبيين الحقائق، ج:٥، ص: ٤٩، كتاب الأشربة.
(۳) شلبي حاشيه تبيين الحقائق، ج: ٥،ص:٤٩، كتاب الأشربة.
(۴) تكمله بحر الرائق، ج: ٨، ص: ٢٤٩، ٢٥٠.
(۵) شرح الوقاية، ج:٤، ص: ٦٧، كتاب الأشربة.
(۶) القرآن الحكيم، سورة المائدة:٥، آية:٩٦.

يجوز على المسلم و على هذا (الخلاف) تَوكيلُ المُحْرِمِ غَيْرَهُ ببيع صيدِهِ ...... ولأبي حنيفة: أنّ العَاقِد هو الوكيلُ بأهليّتِهِ وولايتِهِ وانتقالُ الملك إلى الآمر أمرٌ حكميٌّ فلا يمتنع بسبب الإسلام (ولا الإحرام. ن، ر.)[1] اھ".

البتہ فتاویٰ ہندیہ میں شراب سے انتفاع کو حرام وناجائز لکھا ہے، عبارت یہ ہے:

● ويحرم الانتفاع بها للتداوي وغيره اھ.[2]

● والخمر ما لم تصر خلًّا لا يجوز الانتفاع بها، ولا يحتقن بها، ولا يقطر في الإحليل، كذا في المحيط اھ.[3]

اس کی وجہ یہ ہے کہ مکروہ تحریمی قریب بحرام ہوتا ہے، اس لیے کبھی کبھی اس پر حرام کا اطلاق بھی کر دیا جاتا ہے، تقریبًا یہی حال "لایجوز" کا بھی ہے، اب غور فرمائیے۔

مکروہ تحریمی واجب کا مقابل ہے اور حرام فرض کا مقابل ہے اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے فتاویٰ رضویہ جلد اول ص ۱۵۸، ۱۵۹ میں یہ صراحت فرمائی ہے کہ فرض "ضرورت" کے درجہ میں ہے اور واجب و سنت مؤکدہ "حاجت" کے درجہ میں۔

اس سے معلوم ہوا کہ حرام کی اباحت کے لیے ضرورت کا تحقق در کار ہے، مگر مکروہ تحریمی کی اباحت کے لیے حاجت کا تحقق بھی کافی ہوگا۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام اجل حضرت علامہ شمس الدین سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے عورت کے دودھ سے انتفاع حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا، جب کہ اسے پینے کے لیے ضرورت شرعیہ کو لازمی گردانا، چناں چہ وہ اپنی مشہور زمانہ کتاب مبسوط سرخسی میں فرماتے ہیں:

"ولا بأس بأن يستعط الرّجل بلبن المرأة و يشربه للدّواء؛ لأنّه موضع الحاجة والضرورة اھ".[4]

اس عبارت میں لف ونشر مرتب ہے " استعاط" کے مقابل حاجت اور " شرب" کے مقابل ضرورت کو ذکر فرمایا جس سے یہ امر اچھی طرح واضح ہو گیا کہ شرب (پینے) کے لیے تو ضرورت کا تحقق ضروری ہے مگر سعوط (ناک میں عورت کا دودھ چڑھانے) کے لیے حاجت کا تحقق بھی کافی ہے۔

یہی شواہد ہیں جن کی بنا پر یہ بے مایہ رگوں میں خون چڑھانا بوجہ حاجت بھی جائز قرار دیتا ہے اور بتوفیقہٖ تعالیٰ امید

---

(۱) ● هدايه، ج:۳، ص:۴۲، ۴۳، كتاب البيوع ، باب البيع الفاسد.
● رد المحتار على الدر المختار، ج:۷، ص:۲۸۰، كتاب البيوع ، باب البيع الفاسد، دار الكتب العلميه، بيروت.

(۲) فتاوى عالم گيرى، ج: ٤،ص: ١٣٩، كتاب الاشربة.

(۳) فتاوى عالم گيرى، ج: ٤،ص: ١٣٩، كتاب الاشربة.

(۴) مبسوط سرخسى، ج: ١٥، ص: ١٢٦، باب إجارة الظئر.

رکھتا ہے کہ صحیح ہو۔

اس بار ایک خاص تبدیلی یہ نظر آئی کہ اب میں تنہا نہیں رہ گیا تھا، بلکہ میرے ساتھ مزید چھ علما نے بھی نقلِ دمِ انسانی کے لیے حاجت شرعیہ کو مؤثر تسلیم کر لیا اور خود مجھے بھی اس پر بحمدہٖ تعالیٰ جزم ہو گیا۔

(۱) حضرت مولانا مفتی مطیع الرحمن رضوی

(۲) حضرت مولانا قاضی فضل احمد مصباحی

(۳) حضرت مولانا مفتی نسیم احمد مصباحی

(۴) حضرت مولانا ناظم علی مصباحی

(۵) جناب مولانا ارشاد احمد مصباحی

اور درج ذیل حضرات نے حاجت شرعیہ کو اس بار بھی مؤثر نہیں مانا، بلکہ صرف ضرورت شرعیہ کو مؤثر تسلیم کیا:

(۱) حضرت مولانا مفتی بدر عالم مصباحی

(۲) حضرت مولانا مفتی آل مصطفیٰ مصباحی

یہ واقعہ آٹھویں فقہی سیمینار کا ہے۔ اس میں بھی فریقین کے درمیان جم کر بحثیں ہوئی مگر دونوں فریق اپنے اپنے موقف پر قائم رہے۔ بحثیں جو بھی ہوئیں اور جب بھی ہوئیں عالمانہ شان کے ساتھ ہوئیں۔ بحثوں کی گہرائی و گیرائی کا یہ عالم تھا کہ جب ایک فریق اپنی بات کہتا تو دوسرا فریق پورے تیقظ و استحضار کے ساتھ اسے سنتا، اور پھر کوئی معقول جواب دینے کی کوشش کرتا۔ ایک عالم جلیل حضرت علامہ خواجہ مظفر حسین صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ بات کئی بار ارشاد فرمائی کہ ”جب ایک فریق اپنی بات مکمل کرتا ہے تو لگتا ہے کہ حق وہی ہے۔ پھر جب دوسرا فریق جواب دیتا ہے تو محسوس ہوتا ہے کہ وہ تو غلط تھا، صحیح یہ ہے“۔ اسی لیے میں اس موضوع کے مباحثے کی پوری روداد سنا رہا ہوں تا کہ آپ کو اچھی طرح جزم حاصل ہو جائے کہ علما نے بڑی دقت نظر اور وسعتِ فکر کے ساتھ فیصلوں تک پہنچنے کی کوشش کی ہے۔

آئے یقین آپ کو بس اس خیال سے
میں طول دے رہا ہوں ذرا داستان کو

نویں سیمینار سے پہلے ایک عالم محقق کا تحقیقی مقالہ مجلس کو وصول ہوا۔ جس میں شرب و عدم شرب میں کوئی فرق و امتیاز کیے بغیر خون سے ہر طرح کے انتفاع کو حرام قرار دیا گیا تھا۔ یعنی پینا بھی قطعاً حرام اور رگوں میں چڑھانا بھی قطعاً حرام۔ یہ مقالہ پورے طور پر فقہی اور تفسیری عبارات سے مزین و مبرہن ہے، اس لیے کافی اہمیت کا حامل ہے۔ اور اس سے صَرف نظر تقاضائے دیانت کے خلاف ہے۔ اس لیے ہم اس مقام پر اسے مکمل نقل کرتے ہیں۔ اس فریق کی طرف سے جتنے بھی مقالے پیش ہوئے ان میں یہ سب سے زیادہ جامع اور دلیل قوی پر مشتمل ہے۔ اس لیے اس کا ذکر گویا سب کا ذکر ہے۔ اب آپ بھی اسے مِن و عن ملاحظہ فرمائیں:

اہم مقالہ

خون سے ہر طرح کا انتفاع قطعاً حرام

خون حرام قطعی ہے۔ قرآن مجید میں متعدّد مقامات پر اس کی حرمت صراحۃً وارد ہوئی ہے اور عین کی طرف حرمت کی اضافت اس امر کا فائدہ دیتی ہے کہ اس میں تصرف ہر طرح حرام ہے اور اس کے استعمال کی تمام وجوہ ممنوع ہیں۔ تفسیر بیضاوی میں زیر آیت کریمہ فرمایا:

"(إنمّا حرّم عليكم الميتة) أكلها والانتفاع بها وهي الّتي ماتت في غير ذكاة، والحديثُ ألحَق بها ما أبين من حي والسمك والجراد أخرجهما العرف عنها أو استثناه الشرع. والحرمة المضافة إلى العين تفيد عرفًا حرمة التصرف فيها مطلقًا إلّا ما خصّه الدّليل كالتصرف في المدبوغ".

تفسیر احمدی میں حضرت ملا احمد جیون حنفی علیہ الرحمہ نے بیضاوی سے استناداً جملۂ اخیرہ نقل کیا اور اسے مقرر رکھا:

الحرمة المضافة إلى العين تفيد عرفًا حرمة التصرف فيها مطلقًا إلّا ما خصّه الدليل كالتصرف في المدبوغ.

نیز سیدی ابوبکر جصاص رازی علیہ الرحمہ "احکام القرآن" میں فرماتے ہیں:

الميتة في الشرع اسم للحيوان الميت غير المذكّىٰ و قد يكون ميتة بأن يموت حتف أنفه من غير سبب لآدمي فيه، وقد يكون ميتة بسبب فعلٍ لآدمي، إذا لم يكن فعلُه فيه على وجه الذّكاة المبيحة – إلى أن قال– وكان ذلك دليلًا على تاكيد حكم التحريم، فإنّه يتناول سائر وجوه المنافع ولذلك قال أصحابنا: لايجوز الانتفاع بالميتة على وجه ولا يُطْعِمُها الكلابَ والجوارحَ، لأنّ ذٰلك ضربٌ مِّن الانتفاع بها وقدحرّم اللهُ الميتة تحريمًا مطلقًا بعينها مؤكِدًا به حكمَ الحظر، فلا يجوز الانتفاع بشيء منها، إلّا أن يخص شيء منها بدليل يجب التسليم له. قلت: و ينسحب هذا الذي ذكر في الميتة على الدم المسفوح بالأولى لعموم القاعدة المارة في البيضاوي و غيره– وهذا ظاهر جدًا.

(۲) یہاں سے معلوم ہوا کہ خون کی حرمت کا افادہ جو قرآن نے فرمایا ہے، اس میں کوئی شبہہ نہیں، اس لیے کہ نص قطعی، بلکہ نصوص قطعیہ اس خصوص میں وارد ہیں اور "عرفًا" کی قید سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خون سے کسی طرح انتفاع کی حرمت نصوص کا وہ مفہوم قطعی یقینی ہے جو نزول قرآن کے زمانے میں عرف عام سے مفہوم ہوا، لہٰذا یہ روشن ہے کہ استعمال خون بہر وجہ حرام ہونے پر جبھی سے اجماع بھی چلا آرہا ہے۔

(۳) یہی وجہ ہے کہ خون اعلیٰ درجہ کی نجاست غلیظہ ہے کہ اس کے بارے میں نصوص متوافق ہیں اور اس وجہ سے

خون امام اعظم کے نزدیک نجاست کا مصداق ہے اور اس پر اتفاق علما بھی ہے، لہذا صاحبین کے نزدیک بھی یہ نجاست غلیظہ ہوا، اس لیے کہ صاحبین کے نزدیک نجاست غلیظہ وہ ہے جس کے نجس ہونے پر اتفاق علما ہو اور اس میں عمومِ بلویٰ نہ ہو اور امام اعظم توافق ادلّہ اور عدمِ معارضِ نصِ دیگر کا اعتبار فرماتے ہیں۔ طحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

"الإمام رضي الله تعالى عنه قال: ما توافقت على نجاسته الأدلّة فمغلّظ، سواء اختلف فيه العلماء وكان فيه بلوى أم لا، و إلّا فهو مخفف. و قالا: ما اتّفق العلماء على نجاسته ولم يكن فيه بلوى فمغلّظ وإلّا فمخفف".

خون کے نجاست غلیظہ ہونے کی تصریح تمام کتب فقہ میں موجود ہے:

اتفق العلماء على أنّ الدم حرام، لا يؤكل ولا ينتفع به.

اس نہج پر بھی خون سے انتفاع کی حرمت مطلقہ قطعًا ثابت ہے تو یہ نہیں کہ محض اس کا کھانا پینا یقینًا حرام ہو اور باقی وجوہ انتفاع کی حرمت ظنی ہو۔

(۴) اور جب یہ قاعدہ باتفاق ائمہ مقرر ہوا کہ عین کی طرف منسوب حرمت کا مفہومِ عرفی تمام وجوہ تصرف سے منع کلی ہے تو ایسی جگہ میں خون سے انتفاع کی ممانعت قرآن کا مدلول اور اس کی نص قطعی ہے۔

(۵) خادم فقہ پر پوشیدہ نہیں کہ بسا اوقات "حکم" مذکور پر مقصور نہیں رہتا، بلکہ نظر بمقصود مذکور کے توابع کو بھی شامل ہوتا ہے اور یہی حکم عام مدلول کلام ٹھہرتا ہے اور قطعیت میں منصوص یا مثل منصوص قرار پاتا ہے، اسی جگہ "مسئلہ خنزیر" کو دیکھیے کہ قرآن میں صاف "لحم الخنزير" فرمایا مگر امت نے اسے صرف گوشت پر مقتصر نہ جانا، بلکہ اس سے حرمتِ عینِ خنزیر سمجھی، اسی لیے بیضاوی میں فرمایا: إنّما خص اللحم بالذكر، لأنّه معظم ما يؤكل من الحيوان و سائر أجزائه كالتابع له.

خازن میں ہے:

أجمعت الأمة على أن الخنزير بجميع أجزائه محرم و إنّما ذَكَرَ الله تعالى لحمه، لأن معظم الانتفاع متعلق به.

احکام قرآن میں ہے:

والأمّة عقلت من تأويله و معناه مثل ما عقلت من تنزيله واللحمُ و إن كان مخصوصًا بالذكر، فإن المراد جميع أجزائه و إنما خُصّ اللحم بالذكر، لأنّه أعظم منفعته، و ما ينبغي منه كما نص على تحريم قتل الصيد على المحرم والمراد حظر جميع أفعاله في الصيد، و خص القتل بالذكر؛ لأنّه أعظم ما يقصد به الصيد، وكقوله تعالى: إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلاَةِ مِن يَّوْمِ الْجُمْعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوْا الْبَيْعَ"[1] فخص البيع بالنهي؛ لأنّه كان أعظم ما يبتغون من

(۱) القرآن الحكيم، سورة الجمعه:٦٢، آية:٩.

منافعهم والمعنى جميع الأمور الشاغلة عن الصلاة، و إنّما خص على البيع تاكيدًا للنهي عن الاشتغال عن الصلاة، كذلك خص لحم الخنزير بالنهي تاكيدًا بحكم تحريمه و حظرًا لسائر أجزائه، فدل على أن المراد بذلك جميع أجزائه.

تو دم کے بارے میں اگر اکل و شرب پر نص بھی ہوتی اس سے وہی مراد لی جائے گی جو اس کے نظائر میں بتائی گئی۔

(۶) اس جگہ اللہ تعالیٰ نے "رخصت" کا مدار اضطرار پر رکھا ہے، چناں چہ ارشاد ہوا:

"فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ"[۱]، لہذا ضرورت پر ہی بنائے کار ہوگی کہ اضطرار بے ضرورت نہیں ہوتا۔

اس کے بعد ایک دوسری تحریر مجلس کو موصول ہوئی جس میں اس "اہم مقالہ" کی تفسیری و فقہی عبارات کا جائزہ لے کر ان کی ایسی وضاحت کی گئی ہے جو فقہ و اصول فقہ کے عین موافق، اور ہر طرح کے نقد و نظر سے سالم و محفوظ ہے۔ سیمینار میں پہلے وہ "اہم مقالہ" پڑھا گیا پھر اس کے فوراً بعد یہ تحریر پڑھی گئی:

عین کی طرف حرمت کی اضافت کا مفاد

تنقیح و تجزیہ

عین کی طرف حرمت کی اضافت یقیناً جمیع وجوہِ تصرف کی حرمت کا فائدہ دیتی ہے لیکن حرمت صرف ان وجوہ کی قطعی ہوتی ہے جن کا ذکر نص قطعی (مثلا: مُفَسَّر یا محکم) میں ہے اور وہی اصل مقصود ہیں اور جن وجوہ کا ذکر نصِ قطعی میں نہیں، یا وہ اصل مقصود نہیں ان کی حرمت قطعی نہیں، ظنی ہوتی ہے اِلّا یہ کہ کوئی دوسری دلیل قطعی حرمتِ قطعی پر قائم ہو جیسے اجماع امت جو بطریق تواتر یا شہرت منقول ہو۔

آیہ کریمہ: يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾[۲]

[ترجمہ: اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے ناپاک ہی ہیں، شیطانی کام۔ تو ان سے بچتے رہنا کہ تم فلاح پاؤ۔]

میں عین خمر کی طرف "اجتناب" بلفظ دیگر "حرمت" کی اضافت ہے۔ ہدایہ میں ہے: سماه رجسا، والرجس ما هو محرم العين.[۳] اللہ تعالیٰ نے اسے "رجس" کہا اور "رجس" وہ ہے جس کی پوری ذات حرام ہو۔

نیز اسی میں ہے:

قد جاءت السنة المتواترة أن النبي ﷺ حرم الخمر، وعليه انعقد الإجماع، اهـ۔[۴]

---

(۱) القرآن الحكيم، سورة البقره: ۲، آية: ۱۷۳.

(۲) القرآن الحكيم، سورة المائده: ۵، آية: ۹۰.

(۳) هدايه، ج: ٤، ص: ٤٩٣، كتاب الأشربة.

(۴) هدايه، ج: ٤، ص: ٤٩٣، كتاب الأشربة.

سنت متواترہ میں وارد ہے کہ نبی کریم ﷺ نے شراب کو حرام فرمایا اور اس پر اجماع بھی منعقد ہو چکا ہے۔ لیکن حرام قطعی اس کے وجوہ تصرف میں محض شرب ہے اور دوسری وجوہ۔ مثل احتقان [۱] واقطار فی الاحلیل وغیرہ۔ حرام قطعی نہیں بلکہ صرف صرف مکروہ ہے کہ ان سے اجتناب کا حکم قطعی نہیں جیسا کہ گزشتہ صفحات میں متعدّد فقہی شواہد سے اس کا ثبوت فراہم کر دیا گیا۔

آیت کریمہ:

”اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیۡکُمُ الۡمَیۡتَۃَ وَالدَّمَ“[۲]

ترجمہ: اس نے یہی تم پر حرام کیے ہیں مُردار اور خون۔

میں گو مطلق دم کی طرف حرمت کی اضافت ہے لیکن مراد مطلق دم نہیں، بلکہ دم مسفوح ہے۔ یوں ہی ممانعت جمیع وجہِ تصرف سے ہے لیکن منطوق صرف ”طعم“ ہے اور وہی اصل مقصود بھی۔ ان دونوں باتوں کا ذکر سورہ انعام کی آیت کریمہ ۱۴۵ میں یوں ہے:

”قُلۡ لَّاۤ اَجِدُ فِیۡ مَاۤ اُوۡحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطۡعَمُہٗۤ اِلَّاۤ اَنۡ یَّکُوۡنَ مَیۡتَۃً اَوۡ دَمًا مَّسۡفُوۡحًا اَوۡ لَحۡمَ خِنۡزِیۡرٍ فَاِنَّہٗ رِجۡسٌ.“[۳]

ترجمہ: تم فرماؤ میں نہیں پاتا اس میں جو میری طرف وحی ہوئی کسی کھانے والے پر کوئی کھانا حرام، مگر یہ کہ مُردار ہو یا رگوں کا بہتا خون یا بد جانور کا گوشت وہ نجاست ہے۔

”طعم“ کا لفظ قرآن مجید میں ”شرب“ کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے حضرت طالوت کے واقعہ میں یہ آیت ہے: فَمَنۡ شَرِبَ فَلَیۡسَ مِنِّیۡ وَمَنۡ لَّمۡ یَطۡعَمۡہُ فَاِنَّہٗ مِنِّیۡۤ [۴]۔ تو جو اس کا پانی پیے وہ میرا نہیں اور جو نہ پیے وہ میرا ہے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے یہاں ”طعم“ کا معنی پینا کیا۔

لہٰذا طعم دم حرام قطعی ہوگا اور باقی وجوہ تصرف حرام ظنی، جسے فقہ کی اصطلاح میں مکروہ تحریمی کہا جاتا ہے، ہدایہ کتاب الکراہیۃ میں ہے:

وَالْمَرْوِيُّ عَنْ مُحَمَّدٍ نَصًّا أَنَّ كُلَّ مَكْرُوهٍ حَرَامٌ ، إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَجِدْ فِيهِ نَصًّا قَاطِعًا لَمْ يُطْلِقْ عَلَيْهِ لَفْظَ الْحَرَامِ . وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ أَنَّهُ إِلَى الْحَرَامِ أَقْرَبُ، إهـ. [۵]

امام محمد سے صراحۃً مروی ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے، مگر انھوں نے نص قطعی نہ ہونے کی وجہ سے اس پر لفظ حرام کا اطلاق نہ کیا۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے مروی ہے کہ مکروہ حرام سے قریب تر ہے۔

در مختار میں ”مکروہاتِ وضو“ کی تشریح کے تعلق سے ہے:

---

(۱) احتقان: لینما لگانا، پاخانہ کے مقام میں دوا چڑھانا۔ اقطار فی الاحلیل: مرد کے پیشاب کی نالی میں دوا ٹپکانا۔

(۲) القرآن الحکیم، سورۃ البقرۃ:۲، آیۃ:۱۷۳.

(۳) القرآن الحکیم، سورۃ الأنعام:۶، آیۃ:۱۴۵.

(۴) القرآن الحکیم، سورۃ البقرۃ:۲، آیۃ:۲۴۹.

(۵) هدايه، ج:٤، ص:٤٣٦، أول كتاب الكراهية.

المكروه تحريما: وهو ما كان إلى الحرام أقرب. و يسمّيه محمد "حراما ظنيا" إذا ذكروا مكروها، فلا بد من النظر في دليله فإن كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم، إھ. (۱)

مکروہ تحریمی وہ ہے جو حرام سے قریب تر ہو، امام محمد اس کا نام "حرام ظنی" رکھتے ہیں۔ فقہا جب "مکروہ" کا لفظ ذکر کریں تو اس کی دلیل دیکھنی چاہیے اگر ممانعت کی دلیل ظنی ہو تو حکم ہو گا کہ وہ مکروہ تحریمی ہے۔

تمام مندوبین نے یکے بعد دیگرے دونوں تحریریں بہت غور سے سنیں، محفل پر ایک سکوت کا عالم طاری تھا، اہم مقالہ اپنے مضامین کے لحاظ سے سب کی توجہات کا مرکز بن گیا تھا، پھر جیسے ہی یہ دوسری تحریر پڑھی گئی، سب بول پڑے کہ "حق" یہی ہے۔ لیکن فیصلہ پھر بھی موقوف رہا۔ تب "تحقیقِ حق" کے عنوان سے راقم الحروف نے ایک دوسری تحریر مرتب کی، اب اسے بھی ملاحظہ فرمائیے:

تحقیقِ حق

اس مبحث نفیس کی تحقیق یہ ہے کہ "کتاب و سنت میں جب عینِ شی کی طرف تحلیل یا تحریم کی نسبت کی جاتی ہے تو وہاں فی الواقع اس فعل کی تحلیل یا تحریم مراد ہوتی ہے جو اس شی سے مقصود ہو" مثلاً: آیت کریمہ "وَ اُحِلَّتْ لَكُمُ الْاَنْعَامُ "(۲) [تمھارے لیے بے زبان مویشی حلال ہوئے] سے مقصود "اکل" ہے، یہ مراد نہیں کہ اس سے انتفاع کی تمام صورتیں حلال کر دی گئیں۔

یوں ہی آیت کریمہ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ "(۳) [حرام کیا گیا تم پر مردار اور خون۔] میں عینِ میتہ و عینِ دم کی طرف حرمت کی نسبت ہے تو یہاں حرمت سے مراد "حرمتِ اکل و شرب" ہے کہ میتہ سے مقصود "اکل" اور دم سے مقصود "شرب" ہے اسی پر جمیع اہل حق کا اتفاق ہے بلکہ علامہ عبد القاہر بغدادی کی صراحت کی مطابق اس پر اجماع سلف ہے۔

مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت میں ہے:

"مسألة: لا إجمال في التّحرِيم المُضَاف إلى العين نحو: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ" و "حُرِّمَتِ الْخَمَرُ" ونحوهما. و في الكشف: و التَّحليلِ المضافِ إليه نحو: "أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيْمَةُ الْاَنْعَامِ" ...وَذَهَبَ قومٌ مِنَ الْقَدْرِ يَّةِ كَاَبِي عبد الله البصري وأبى هاشم إلى أنه مجمل".

لنا: إفادةُ الاستقراء إرادةَ منعِ الفعلِ المقصود منها أي من الأعيان فتعيّن المراد، فلا إجمال حتى فُهِم في "حُرّم الخنزيرُ، والخمر، والحرير، والأمّ" الأكل في الأوّل والشُّرب في الثاني واللّبس في الثالث والوطؤ أو النكاح في الرابع .... والأولىٰ أن يقال: المدّعىٰ أنّ

---

(۱) رد المحتار، كتاب الطهارة عند قول الدر: "ومكروهه لطم الوجه" مطلب فى تعريف المكروه، ج:۱، ص:۲۵۷.

(۲) القرآن الحكيم، سورة المائدة:۵، آية:۱.

(۳) القرآن الحكيم، سورة المائدة:۵، آية:۳.

نفس إضافة التحريم إلى العين لا توجب الإجمال للعرف الشائع فيه، لفهم المنع عن الفعل المقصود، ولا ينافي عروض الإجمال بعارضٍ آخر كتعدّد المقاصد و عدم القرينة على بعض معيّن فتأمّل،أقول: المتبادرُ لَا يكونَ إلّا واحدًا بالاستقراءِ في الأمثلة الجزئية الواردة في الشرع فهو المضمر ، فلا إجمال، فتأمل... واستدلّ عبد القاهر البغدادي بانعقاد الإجماع قبل ظهور هذه الطائفة القائلة بالإجمال، فإنّ السَّلف بأجمعهم كانوا يستدلّون بهذه الآيات على التّحريم، و يكفرون مُؤوِلَها و يقولون: يُكفّرُ بإنكار ظواهر هذه الآيات المقطوعة .ثم إنّ أهل الحق بعد اتفاقهم على نفي الإجمال وأن المقصود تحريمُ الفعل المقصود اختلفوا،

فذهب الشافعية و بعض أصحابنا: أن فيه مجازًا في العين المضاف إليه ، أو إضافة التحريم، أو إضمارًا. وذهبَ مُحقِّقوا الحنفية: إلى أنّه حقيقةٌ و لا مجاز و لا إضمار أصلًا.

قال الإمام فخر الإسلام: ومنَ النّاس مَن ظنّ أن التّحريم المضاف إلى الأعيان مثل المحارم والخمر مجازٌ، لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازًا، وهذا غلطٌ عظيمٌ، لأنّ التّحريم إذا أضيف إلى العين كان ذلك أمارة لزومه و تحقّقه، فكيف يكون مجازًا؟ لكنّ التحريم نوعان.

تحريمٌ يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلًا (للفعل) كأكل مال الغير.

والنوع الثاني: أن يخرج المحلّ في الشرع من أن يكون قابلًا لذلك الفعل كَنِكَاح الأم لا يجوز بإذنها أيضًا فينعدم الفعل من قبل عدم مَحَلِّهِ فيكون نسخًا فيصيرُ الفعلُ تابعًا من هذا الوجه، فيقام المحل صالحًا له. وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصوّر في جانب المحلّ لتوكيد النفي.

فأمّا أن يجعل مجازًا ليصير مشروعًا بأصله فغلط فاحشٌ، والله أعلم انتهى كلماته الشريفة اھ ملتقطا". [۱]

ترجمہ: جن نصوص اور آیات میں عین شئ کی طرف تحریم کی اضافت کی گئی ہے یعنی کسی کام کو حرام قرار دینے کے بجاے خاص کسی ذات اور شی کو ہی حرام بتایا گیا ہے، جیسے " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ "[۲] [تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئیں] "حرمت الخمر" [تم پر شراب حرام کی گئی]۔ اور اس طرح کے دوسرے نصوص۔ ان میں کوئی اجمال وابہام نہیں ہے اور کشف میں ہے کہ جن نصوص میں عین شی کی طرف تحلیل کی نسبت کی گئی ہے۔ یعنی خاص کسی ذات و چیز کو ہی حلال بتایا گیا ہے۔ جیسے "أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ "[۳]۔ [تمھارے لیے حلال کیے گئے بے زبان مویشی]۔ ان میں بھی کوئی

---

(۱) مسلم الثبوت وفواتح الرحموت، ج:۲،ص:۳٤، مكتبه تراث، ملتان. و ص:٤١، ٤٢، دار النفائس، الرياض.
(۲) القرآن الحكيم، سورة النساء:٤، آية:٢٣.
(۳) القرآن الحكيم، سورة المائده:٥، آية:١.

اجمال نہیں ہے جب کہ قدر یہ (۱) کے ایک گروہ بشمول ابو عبد اللہ بصری و ابو ہاشم کا مذہب یہ ہے کہ اس طرح کی آیت و نصوص مجمل ہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عین شئ کی طرف تحریم کی نسبت والے نصوص اور کلمات کی کامل تفتیش وتحقیق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عین شی سے جو فعل عرفاً مقصود ہوتا ہے اسی سے روکنا یا منع کرنا ان کلمات و نصوص کا مقصد اصلی ہوتا ہے۔ اس لیے ان آیات و نصوص کا معنی مراد متعین ہے۔ اور ان میں کوئی اجمال واِبہام نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ”حرم الخنزير والخمر والحرير والأم“ (حرام کیے گئے تم پر خنزیر، شراب، ریشم، ماں) جیسے نصوص سے یہ سمجھا گیا کہ خنزیر کا کھانا، شراب کا پینا، ریشم کا پہننا اور ماں کے ساتھ وطی یا نکاح کرنا حرام ہے۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مدعا یہ ہے کہ عین شی کی طرف تحریم کی نسبت سے کلام میں اجمال نہیں پیدا ہوتا۔ یعنی یہ اضافت موجب اجمال نہیں ہے۔ کیوں کہ عرف عام کی وجہ سے فعل مقصود سے ہی ممانعت سمجھی جاتی ہے۔ تو یہ اس بات کے منافی نہیں ہے کہ کسی خارجی سبب کی بنا پر اس کلام میں اجمال آجائے اور معنی مراد متعین نہ ہو سکے مثلاً جب کلام سے کئی مقاصد وابستہ ہوں اور کسی ایک کے مراد ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو تو کلام میں اجمال آجائے گا۔

لیکن شریعت میں اس نوع کے جو جزئیات وارد ہوئے ہیں، ان سب کی کامل چھان بین اور تحقیق سے عیاں ہوتا ہے کہ عرفاً متبادر ایک ہی معنی ہوتا ہے تو وہی مقصود و مضمر ہوا، لہٰذا ان نصوص میں کوئی اجمال نہیں۔

اور حضرت علامہ عبد القاہر بغدادی نے کلام کے مجمل نہ ہونے کی ایک دلیل یہ پیش کی ہے کہ اجمال کے قائل گروہ ”قدریہ“(۲) کے ظہور سے پہلے ہی اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ یہ نصوص مجمل نہیں ہیں کیوں کہ تمام اسلاف کرام ان آیات سے (فعل مقصود کی) تحریم پر استدلال فرماتے تھے۔ اور نصوص کو ظاہر سے پھیرنے والوں کو کافر کہتے تھے اور فرماتے تھے کہ ان آیات کے ظاہری وقطعی مفہوم کے انکار پر تکفیر کی جائے گی۔

تو اہل حق کا اس امر پر اتفاق ہے کہ یہ آیت و نصوص مجمل نہیں ہیں اور ان سب میں ”فعل مقصود کی تحریم“ مراد ہے۔ ہاں اس بارے میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ یہ کلام کا حقیقی مفہوم ہے یا مجازی، یا کچھ اور۔ تو شافعیہ اور بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام میں مجاز یا اضمار ہے اور مجاز یا تو عین شئ میں ہے جس کی طرف تحریم کی اضافت کی گئی ہے، یا خود اس اضافت میں ہی مجاز ہے، یعنی مثلا: ”خمر“ بول کر مجازاً ”شرب خمر“ مراد لیا گیا ہے یا ”شرب“ کی طرف نسبت کرنے کے بجاے مجازاً ”خمر“ کی طرف ہی نسبت کر دی گئی ہے۔

---

(۱)-(۲) قدریہ: یہ ایک گمراہ و گمراہ گر فرقہ ہے جو تقدیر الٰہی کا انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور ان کے متاخرین کہتے ہیں کہ بندہ کے اچھے افعال تو اللہ کی طرف سے ہیں لیکن اس کے برے افعال اس کی طرف سے نہیں ہیں یعنی ان کا خالق اللہ عزوجل نہیں ہے اس فرقے کا بانی معبد بن خالد جہنی ہے، اسی نے بصرہ میں سب سے پہلے تقدیر کا انکار کیا تھا، پھر عمرو بن عبید بھی اسی کا ہمنوا ہو گیا تھا۔ (منهاج شرح صحيح مسلم بن حجاج، ص: ۲۷، ج: ۱ زیر حدیث ”أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني) ۱۲ منہ

لیکن محققین حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہاں سب کچھ حقیقت ہے، کلام میں اضمار یا مجاز بالکل نہیں ہے۔

امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالی علیہ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ عین شئ مثلا محرمات اور خمر کی طرف تحریم کی اضافت مجازی ہے کیوں کہ تحریم ذات یا شی کی نہیں، بلکہ فعل کی صفت ہے تو اس سے ذات کو موصوف کرتے ہوئے خود اسے ہی حرام بتانا مجاز ہوا۔ اور یہ بڑی غلطی ہے کیوں کہ عین شی کی طرف تحریم کی نسبت اس امر کی علامت ہے کہ حرمت اس کو لازم اور اس میں متحقق ہے تو یہ نسبت مجاز کیوں کر ہوگی۔

ہاں تحریم کی دو قسمیں ہیں:

ایک: وہ تحریم جو فعل کے ارتکاب سے روکے مگر محل قابل فعل ہو۔ جیسے مال غیر کو کھانا۔ (کہ یہ صاحب مال کی اجازت سے حلال ہے)

دوسری قسم: یہ ہے کہ محل شرعًا قابل فعل نہ ہو، بلفظ دیگر جس ذات یا شی کی طرف حرمت کی اضافت ہے وہ فعل مقصود کی صلاحیت ہی نہ رکھے۔ جیسے ماں سے نکاح کہ یہ اس کی اجازت سے بھی نہیں ہو سکتا۔ تو یہاں فعل مثلا "نکاح" باطل و نا متصور ہے کیوں کہ محل میں اس کی کوئی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ الغرض جب فعل یہاں خارج از امکان ہے اور اس کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا تو اس کی طرف تحریم کی نسبت ممکن نہ رہی کہ نسبت وجودی شی کی طرف ہوتی ہے اور یہ معدوم ہے۔ اس لیے اب یہاں نسبت لامحالہ محل ہی کی طرف ہوگی کہ وہی موجود اور اس کا صالح ہے لہذا عین شئ کی طرف تحریم کی یہ اضافت حقیقی ہوئی۔ یہ گفتگو انتہائی تحقیقی ہے اور عین محل سے حرمت کو جوڑ دینے سے فعل مقصود کی نفی کی تاکید ہوتی ہے۔

رہ گئی یہ بات کہ عین شی کی طرف اضافت کو مجاز مان لیا جائے تا کہ فعل اصلا مشروع اور وصفا ممنوع ہو۔ تو یہ فحش غلطی ہے۔ امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالی علیہ کے کلمات شریفہ یہاں پورے ہو گئے۔

اس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) آیت کریمہ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ"[۱] اور اس طرح کے دوسرے نصوص جن میں عین شی کی طرف حرمت کی اضافت کی گئی ہے مجمل نہیں ہیں کیوں کہ ان میں تحریم سے اس فعل خاص کی تحریم مراد ہے جو شی سے عرفا مقصود ہوتا ہے۔

(۲) اس پر اہل حق کا اتفاق ہے کہ قدریہ (جو گمراہ و گمراہ گر فرقہ ہے) کے دعویٰ اجمال سے پہلے تمام اسلاف کرام کا اسی پر اجماع تھا۔

(۳) اختلاف اہل حق کے درمیان اس بارے میں ہے کہ عین شئ کی طرح حرمت کی نسبت حقیقت ہے یا مجاز۔ ائمہ شافعیہ اسے مجاز بتاتے ہیں اور ائمہ حنفیہ حقیقت۔ اور امام فخر الاسلام کی تحقیق انیق سے عیاں ہے کہ اس کا حقیقت ہونا ہی حق ہے اور مجاز ماننا بڑی غلطی ہے کیوں کہ عین شی کی طرف تحریم کی نسبت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حرمت اس شی میں متحقق و لازم ہے اور جو نسبت تحقق و لزوم پر دال ہو وہ مجازی نہیں، حقیقی ہوگی۔

(۴) امام فخر الاسلام فرماتے ہیں کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں:

---

(۱) القرآن الحكيم، سورة النساء: ٤، آية: ٢٣.

ایک: وہ حرمت جس کا تعلق فعل سے ہو اور محلِ فعل میں فعل کی گنجائش باقی ہو، جیسے: "اکلِ مالِ غیر" کہ حرام ہے لیکن مالک کی اجازت سے اس میں اکل کی گنجائش باقی ہے۔ یہاں نسبت صرف اس لیے حقیقی ہوگی کہ حرمت شئ کو لازم اور اس میں متحقق ہے۔

دوسری: وہ حرمت جس میں محلِ فعل شرعاً فعل کا محل ہونے سے خارج ہو اور اس میں فعل کی گنجائش قطعًا نہ رہے۔ جیسے نکاحِ محارم کہ حرام ہے اور محل۔ مثلاً ماں، بہن، بھانجی۔ میں نکاح کی گنجائش قطعًا نہیں ہے حتیٰ کہ ان کی اجازت سے بھی ان کے ساتھ نکاح حلال نہ ہوگا۔ تو یہاں فعل کے عدمی ہونے کی وجہ سے اس کی طرف نسبت کا امکان ہی نہیں ہے اس لیے یہاں تحریم کی نسبت بس محل ہی کی طرف ہو سکتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ نسبت حقیقی ہے، ساتھ ہی لزوم حرمت کی وجہ سے بھی حقیقی ہے۔

أقول بتوفيق الله تعالى: حرمت کی نوع دوم میں "محل فعل" قابل فعل نہیں رہ جاتا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس سے انتفاع مطلقاً ممنوع ہے۔ ہاں جس فعل کی ممانعت عرفاً مقصود ہے یا اس پر اجماع ہے اس کی حرمت قطعی ہے جیسے نکاح محارم اور اکل میتہ و شرب دم کی ممانعت، ایسا نہیں کہ عرف قطعی ہے، بلکہ عرفاً جس مفہوم پر اجماعِ امت واقع ہو اوہ اجماع قطعی ہے۔ اور جو فعل عرفاً مقصود نہیں ہے اس کی ممانعت قطعی نہ ہوگی۔

امام حجۃ الاسلام ابو حامد غزالی شافعی رحمۃ اللہ تعالی علیہ نے بھی اپنی بلند پایہ اصولی کتاب "المستصفیٰ" میں یہی مضمون اپنے مخصوص انداز میں بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت کریمہ:

" حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ "[۱] اور " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ "[۲] مجمل نہیں ہے۔ ہاں (ایک گمراہ و گمراہ گر گر فرقہ) قدریہ کے ایک گروہ نے کہا ہے کہ مجمل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کوئی شی یا ذات تو خود حرام نہیں ہوتی، بلکہ حرام فعل ہوا کرتا ہے اور یہ معلوم نہیں کہ کون سا فعل حرام ہے مثلاً مردار کو چھونا حرام ہے یا کھانا، یا اسے دیکھنا، یا بیچنا یا اس سے کسی اور طرح انتفاع۔ یوں ہی ماں کو دیکھنا حرام ہے یا اس سے بغل گیر ہونا، یا جماع کرنا یہ معلوم نہیں ہے غرضیکہ عین شی سے جو افعال متعلق ہو سکتے ہیں وہ کثیر ہیں اور ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے راجح نہیں ہے اس لیے یہ آیات مجمل ہوئیں۔

مگر ان کا یہ استدلال فاسد ہے کیوں کہ عرف کی حیثیت وضع کی جیسی ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اسما کی دو قسمیں کی جاتی ہیں، عرفیہ اور وضعیہ۔ اور اہل زبان کا عرف یہ ہے کہ وہ اس طرح کے کلمات سے قطعی و یقینی طور پر وہی معنی سمجھتے اور مراد لیتے ہیں جو شی سے مقصود ہو، مثلا: اگر کوئی کہتا ہے: "حَرَّمْتُ عليكم الطعام والشراب" میں نے تجھ پر طعام و شراب کو حرام کر دیا" تو اہل زبان بغیر کسی شک و شبہہ کے یہی سمجھتے ہیں کہ قائل کی مراد طعام و شراب کے اکل و شرب کو حرام کرنا ہے۔ یوں ہی جب کوئی کہتا ہے: "حَرَّمْتُ عليك هذا الثوب" میں نے تجھ پر یہ کپڑا حرام کیا" تو یقینی طور پر وہ یہی کہہ رہا ہے کہ میں نے تجھ پر یہ کپڑا پہننا حرام کیا۔ اور جب کوئی کہتا ہے: "حَرَّمَت عَلَيك النساء" میں نے تجھ پر عورتوں کو حرام کیا" تو اہل زبان عورتوں سے جماع کی حرمت سمجھتے ہیں۔ اور یہ کلمات ان کے نزدیک معانی مذکور میں صریح اور قطعی ہیں، پھر یہ

---

(۱) القرآن الحكيم، سورة النساء: ٤، آية: ٢٣.

(۲) القرآن الحكيم، سورة المائدة: ٥، آية: ٣.

مجمل کیسے ہوسکتے ہیں۔ **صریح** کبھی عرفی ہوتا ہے اور کبھی وضعی اور دونوں ہی اجمال وابہام کی نفی کر دیتے ہیں۔[۱]

اور نور الانوار اخیر بحث حقیقت ومجاز، ص:۱۱۸، (مجلس برکات) میں فواتح الرحموت کی ابحاث کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے۔

ان تفاصیل سے یہ امر واضح ہو کر سامنے آگیا کہ عین شی کی طرف حرمت کی اضافت اس سے بجمیع وجوہ انتفاع کے حرام قطعی ہونے کی دلیل قطعی نہیں، بلکہ صرف اس فعل سے حرمت کی دلیل قطعی ہے جو عرفا مقصود ہو۔

کتاب وسنت کے شواہد سے مزید وضاحت:

(۱) یہی وجہ ہے کہ حضور سید عالم ﷺ نے حرمت میتہ کی تشریح "حرمت أکل میتہ" سے فرمائی۔ چناں چہ مشکوٰۃ شریف، باب تطہیر النجاسۃ میں ہے:

عن عبد الله بن عباس، قال: تُصدق على مولاة لميمونة بشاة، فماتت، فمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: هلّا أخذتم إهابها فدبغتموه، فانتفعتم به! فقالوا إنها ميتة، فقال: إنما حرم أكلها. متفق عليه.[۲]

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی باندی کو کسی صاحب نے صدقہ کی ایک بکری دی، وہ مرگئی، ادھر سے رسول اللہ ﷺ کا گزر ہوا تو فرمایا: تم نے اس کی کھال کیوں نہیں اتار لی کہ اسے دباغت دے کر فائدہ اٹھاتے؟ گھر والوں نے عرض کی کہ وہ مردار ہے۔ تو حضور نے فرمایا کہ مردار کا محض کھانا حرام ہے۔

أشعۃ اللمعات میں "فقال إنما حرم أكلُها" کا ترجمہ ہے:

"پس فرمود آنحضرت حرام نیست مگر خوردن میتہ، نہ مطلق انتفاع بداں"۔[۳]

تو آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مردار کا محض کھانا حرام ہے، مطلقاً اس سے انتفاع حرام نہیں۔

اس حدیث پاک سے اس عرف کی مکمل تائید ہوتی ہے جس سے فعل مقصود کی حرمت پر استدلال کیا گیا ہے۔

یہاں ایک اشکال یہ وارد کیا جاتا ہے کہ "بیع میتہ" اکل کے سوا دوسری وجوہ انتفاع سے ہے پھر بھی حرام ہے۔ مگر یہ اشکال اس لیے دفع ہو جاتا ہے کہ اکلِ عوض حکماً ایسا ہی ہے جیسے: اکلِ معوّض۔ علاوہ ازیں یہ حرمت دوسری دلیل سے ثابت ہے وہ یہ کہ میتہ مال نہیں اور غیر مال کی بیع باطل ہے، نیز یہ اکل باطل ہے جو بنص قطعی حرام ہے۔ ارشاد باری ہے: "وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ"[۴] اور اس پر بیع کا اطلاق محض صوری ہے، حقیقی یا مجازی نہیں کہ یہاں بیع کا وجود ہی نہیں۔

(۲) یوں ہی سونا اور ریشم حرام ہیں:

عن علی أن النبي ﷺ أخذ حريرا فجعله في يمينه، فأخذ ذهبا فجعله في شماله، ثم

---

(۱) المستصفیٰ المطبوع مع فواتح الرحموت، ص:۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ج:۱، الفصل السابع فی الحقیقة والمجاز.

(۲) مشكاة المصابيح، ص: ۵۲، الفصل الاول من باب تطهير النجاسات.

(۳) أشعة اللمعات، ج:۱، ص:۲۵۳، باب تطهير النجاسات، نول كشور.

(۴) القرآن الحكيم، سورة البقره:۲، آية:۱۸۸.

قال: إن هذين حرام على ذكور أمتي. رواه أحمد وأبو داؤد والنسائي.[۱]

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے داہنے ہاتھ میں ریشم اور بائیں ہاتھ میں سونا لیا پھر فرمایا کہ بیشک یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں۔ احمد، ابوداؤد اور نسائی۔

اس حدیث پاک میں عین سونا کی طرف حرمت کی اضافت ہے پھر بھی پندرہ صورتوں میں سونے کا استعمال جائز ہے جیسا کہ فتاوی رضویہ، ج:۹، ص:۴۱، ۴۲، ۴۳، میں اس کی پوری تفصیل جمیل موجود ہے۔

یوں ہی ریشم کی طرف بھی حرمت کی اضافت ہے مگر لبس (جو اس سے مقصود ہے) کے سوا سب صورتیں حرام نہیں۔ در مختار کتاب الحظر والاباحۃ، فصل فی اللبس میں ہے:

"ولا بأس بكلة الديباج"

اس کے تحت رد المحتار میں ہے: هو ما سداه ولحمته إبر يسم. شرح وهبانية. إهـ[۲]

ترجمہ: شرح وہبانیہ میں ہے کہ ریشمی مچھردانی جس کا تانا بانا دونوں ریشم کا ہو مردوں کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ اسے پہنا نہیں جاتا۔

(۳) پہلے بیان ہو چکا کہ قرآن حکیم میں "عین صیدِ بَر" کی طرف حرمت کی اضافت ہے اس کے باوجود اس سے مُحرِم کا انتفاع صرف مکروہ ہے۔

الغرض کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، وکتب فقہ واصول فقہ سے بہت واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ عین شئ کی طرف حرمت کی اضافت سے اس فعل کی حرمت ثابت ہوتی ہے جو شئ کا اصل مقصود ہو اور باقی وجوہ انتفاع حرام نہیں ہوتے، یا حرام قطعی نہیں ہوتے (مگر یہ کہ خارج سے کوئی دلیل قطعی پائی جائے) جس کے متعدّد شواہد گزرے۔ مثلاً:

(۱ تا ۱۴) سورۂ نساء کی آیت کریمہ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ وَبَنٰتُكُمْ"[۳] میں چودہ (۱۴) عورتوں کی طرف حرمت کی اضافت کی گئی ہے جس سے مقصود ان سے نکاح کی حرمت ہے اب اگر وہ بطور حسن سلوک اپنے بیٹے، باپ، بھائی وغیرہ کی کچھ خدمت کر دیں تو اسے حرام نہ کہیں گے۔

(۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸) شراب، خنزیر اور ریشم وسونا کی طرف بھی حرمت کی اضافت کی گئی ہے مگر شراب کی حرمت سے مقصود شرب کی حرمت ہے اور خنزیر کی حرمت سے مقصود اکل کی اور ریشم کی حرمت سے مقصود لبس کی۔ لہذا شراب سے انتفاع کی متعدّد صورتیں صرف مکروہ وناجائز ہیں جیسا کہ فقہی جزئیات سے ماسبق میں اسے ثابت کیا گیا، اور سونا سے انتفاع کی متعدّد صورتیں مباح ہیں جیسا کہ فتاوی رضویہ کے حوالے سے بیان ہوا۔ اور ریشم سے انتفاع کی بھی بہت سی صورتیں جائز ہیں حتی کہ ریشم کے مصلے پر نماز پڑھنی بھی جائز ہے جیسا کہ دُرِّ منتقٰی کے حوالے سے اس کا جزئیہ آرہا ہے۔ اور

---

(۱) مشكاة المصابيح، ص: ۳۷۸، الفصل الثاني من باب الخاتم.
(۲) در مختار المطبوع مع رد المحتار، ج: ۹، ص: ۵۹.
(۳) القرآن الحكيم، سورة النساء: ٤، آية: ۲۳.

خنزیر سے بھی مقصود گو اَکل کی حرمت ہے مگر اس کے دوسرے اجزا سے انتفاع کی حرمت پر اجماع قائم ہے، اس لیے وہ عام چیزوں کی صَف سے باہر ہے۔

(۱۹) میتہ یعنی مردار کی طرف بھی حرمت کی اضافت نصوص میں موجود ہے مگر مقصود اکلِ میتہ کی حرمت کا اظہار ہے جو کتاب وسنت میں منصوص ہے اور اس کی کھال سے بعد دباغت انتفاع کی اجازت ہے۔

(۲۰) کسی نے قسم کھائی کہ یہ کپڑا مجھ پر حرام ہے تو وہ کپڑا پہننے سے حانث ہوگا۔ لہٰذا اگر اسے بیچ کر فائدہ اٹھائے یا دوسرے کو ہبہ یا صدقہ کر کے ثواب کمائے تو حانث نہ ہوگا۔ کہ عرفاً کپڑے سے مقصود پہننا یا چادر ہو تو اوڑھنا ہے مگر چوں کہ وہ قابلِ بیع وہبہ بھی ہے اس لیے اگر کوئی بیع وغیرہ کی نیت سے یہ قسم کھائے تو اس کا بھی اعتبار ہوگا کہ اب اس نے نیت کے ذریعہ اسی کو مقصود بنالیا۔

(۲۱) بہار شریعت میں ہے: تیل ناپاک ہوگیا، اس کی بیع جائز ہے اور کھانے کے علاوہ اس کو دوسرے کام میں لانا بھی جائز ہے (در مختار) مگر یہ ضرور ہے کہ مشتری کو اس کے نجس ہونے کی اطلاع دے دے تاکہ وہ کھانے کے کام میں نہ لائے۔[۱]

اس طرح کے اور بھی بہت سے مسائل ہیں جو کتب فقہ باب الایمان اور باب الانجاس وغیرہ میں مذکور ہیں۔

جزئیات کے درمیان منافات اور تطبیق نفیس

ہم یہاں پہنچ کر جب گزشتہ جزئیات، تفسیری عبارات اور اصولی مباحث کا جائزہ لیتے ہیں تو باہم ان کے درمیان کچھ منافات سی نظر آتی ہے کیوں کہ ان جزئیات ومباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

(۱) عین شی کی طرف جب حرمت کی اضافت ہوتی ہے تو اس کی وجہ سے وہ کام حرام ہوتا ہے جو شی کا اصل مقصود ہو، مثلاً: شراب کا پینا، سونا اور ریشم کا پہننا، اور مردار کا کھانا، وغیرہ۔

(۲) عین شی کی طرف حرمت کی اضافت شی سے انتفاع کی تمام صورتوں کی ممانعت کا فائدہ دیتی ہے اور اس سے کسی طرح انتفاع جائز نہیں ہوتا جیسا کہ تفسیر بیضاوی اور احکام القرآن وغیرہ کی عبارت میں صراحت ہے۔

(۳) ان سب کے باوجود فقہی مسائل اس امر کے شاہد ہیں کہ ایسی اشیا سے انتفاع بہت صورتوں میں جائز ومباح ہے جیسے ریشم کے مصلے پر نماز وغیرہ۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ ان جزئیات ومسائل کے درمیان کوئی منافات نہیں کیوں کہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جس شئ کی طرف حرمت کی اضافت ہے اس سے عرفاً جو فعل مقصود ہوتا ہے وہ قطعاً حرام ہے۔ اور باقی وجوہ انتفاع میں یہ تفصیل ہے کہ جس شی کی طرف حرمت کی اضافت کی گئی ہے وہ (۱) بذات خود مکرم ومحترم ہے جیسے عورت کا دودھ۔ (۲) یا نجس العین ہے جیسے جانور کا بہتا خون، یا (۳) مکرم بھی ہے اور نجس بھی جیسے انسان کا خون، یا (۴) ان میں سے کوئی بھی نہیں، جیسے ریشم اور سونا۔ پہلی تین صورتوں میں جو انتفاع شئ سے عرفاً مقصود نہیں وہ مکروہ تحریمی وناجائز ہے مگر یہ کہ کوئی دلیل اباحت

---

(۱) بہار شریعت، ص: ۹۰، حصہ ۱۱.

کراہت سے مانع ہو تو وہ انتفاع جائز و مباح ہو گا جیسے غیر مسلم سے خون کی بیع اور مردار کی کھال سے دباغت کے بعد انتفاع وغیرہ۔ یا کوئی دلیلِ حرمت کراہت سے مانع ہو جیسے خنزیر سے انتفاع کی حرمت پر اجماعِ امت۔ اور آخری صورت میں جو فعل عرفاً شئی سے مقصود ہے اس کے سوا انتفاع کی تمام صورتیں جائز و مباح ہیں جیسے سونا سے انتفاع کے پندرہ طریقے۔ اور ریشم کی مچھردانی کا استعمال۔ اور اس کے مصلے پر نماز وغیرہ۔

اس بے مایہ راقم الحروف کی نگاہ میں مذکورہ جزئیات کے درمیان اس طرح کوئی منافات نہیں رہ جاتی، اس لیے ان کے درمیان تطبیق کی یہی روش اختیار کرنی چاہیے۔

واضح ہو کہ بندہ اگر اپنے اوپر کوئی چیز حرام کرتا ہے تو اس سے مراد قسم ہوتی ہے کیوں کہ اللہ عزوجل نے جو چیز حرام فرمادی ہے وہ بندے کے حرام کرنے سے واقع میں حرام نہ ہو گی، لہذا بندے نے اگر اپنے اوپر کوئی چیز حرام کی ہے تو اس کے کرنے سے وہ حانث ہو جائے گا مگر وہی فعل کرنے سے جو عرفاً اس چیز سے مقصود ہو، یا جو اس کی نیت ہو۔ اور باقی وجوہ انتفاع پہلے ہی سے حلال تھے وہ اب بھی حلال رہیں گے۔

ردالمحتار میں ہے:

أيّد في البحر كلام الخانية بأن حرمة العين يراد منها تحريم الفعل، فإذا قال: "هذا الطعام علي حرام" فالمراد أكله وفي "هذا الثوب" المراد لبسه .[1]

بحرالرائق میں فتاوی خانیہ کے کلام کی تائید بایں طور کی کہ عین شئی کی حرمت سے فعل کی تحریم مراد لی جاتی ہے لہذا جب کوئی یہ قسم کھائے کہ "یہ طعام مجھ پر حرام ہے" یا "یہ کپڑا مجھ پر حرام ہے" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ "طعام کا کھانا اور کپڑے کا پہننا حرام ہے"۔

خلاصۂ تحقیق

تحقیقِ حق کے لیے یہ جو بحث کی گئی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب للہ، سنتِ رسول اللہ اور کلام ناس میں جب خاص کسی چیز کی طرف حرام ہونے کی نسبت ہو، مثلاً: "(۱) خون حرام ہے (۲) شراب حرام ہے (۳) مردار حرام ہے (۴) کپڑا حرام ہے (۵) پھل حرام ہے (۶) روپے حرام ہیں" تو اصالۃً وہ کام حرام ہوتا ہے جو اس سے عرفاً مقصود ہو اور اس لحاظ سے درج بالا مثالوں کا معنی مراد ہو گا: (۱) خون (۲) شراب (۳) اور مردار کا کھانا پینا حرام ہے۔ یعنی حرام قطعی ہے۔

لہذا خون اور شراب اور مُردار کا کھانا، پینا تو قطعاً حرام ہے مگر ان سے انتفاع کی دوسری غیر منصوص صورتیں حرام قطعی نہیں، اب خواہ وہ مکروہ تحریمی ہوں۔ جیسے شراب کو احلیل یا ناک میں ٹپکانا اور بالوں یا آنکھوں میں لگانا۔ یا مباح ہوں: جیسے مُردار کی کھال چھڑانا اور بعد دباغت اس سے فائدہ اٹھانا۔ اور بعد والے مسائلِ قسم میں (۴) کپڑا پہننا (۵) پھل کھانا (۶) روپے سے کوئی چیز خریدنا حرام ہے یعنی اگر کوئی شخص کپڑا، پھل، روپے اپنے اوپر حرام کر دے تو کپڑا پہننے، پھل کھانے، اور

---

(۱) رد المحتار، ج:۵،ص: ۵۱۰ .

روپے سے کچھ خریداری کرنے سے وہ قسم میں حانث ہو جائے گا، اس کے بر خلاف کپڑے اور پھل بیچنے سے، یوں ہی کپڑے ، پھل اور روپے صدقہ و ہبہ کرنے سے حانث نہ ہوگا کہ عرفاً ان چیزوں کو حرام کرنے سے اصل مقصود پہننے، کھانے اور خریدنے کو حرام کرنا ہے، نہ کہ ان سے انتفاع کی تمام صورتوں کو حرام کرنا ہے۔

کہ جن چیزوں کو اللہ عزوجل نے حلال فرمادیا ہے وہ بندے کے حرام کرنے سے حرام نہ ہوں گی، لہذا قسم فعلِ مقصود پر محمول ہوگی اور بقیہ وجوہ انتفاع غیر مقصود ہونے کی وجہ سے قسم کی حرمت سے خارج رہیں گے۔

لیکن جن چیزوں کو اللہ عزوجل نے حرام فرمادیا ہے ان کا فعل مقصود حرام ہوگا اور غیر مقصود مکروہ تحریمی، جیسا کہ خبائث اور شراب کے تعلق سے نقل کیے گئے فقہی جزئیات سے عیاں ہے۔

اِلاّ یہ کہ کوئی دلیل تخصیص ایسے کسی فرد کو کراہت سے خارج کردے جیسے مردار کی کھال سے بعدِ دباغت انتفاع۔

اس تفصیل کی بنا پر انسانی خون سے علاج کا حکم واضح ہو کر یہ سامنے آیا کہ اسے پینا حرام قطعی ہے لہذا بلا ضرورت شرعیہ یہ مباح نہ ہوگا اور انجکشن کے ذریعہ خون کی رگوں میں خون چڑھانا مکروہ تحریمی ہے۔ لہذا حاجت شرعیہ کی صورت میں بھی مباح ہوگا، جیسے: عورت کا دودھ علاج کے لیے آنکھوں میں لگانا اور ناک میں چڑھانا حاجت شرعیہ کی صورت میں جائز ومباح ہے۔ هذا ما عندي والعلمُ بالحق عند ربي وهو تعالى أعلم وعلمه جلّ مجده أتم وأحكم.

اس تحریر کے بعد بھی فیصلہ نہ ہو سکا۔ یہ ہمارے دونوں بزرگ علماے کرام کی اعلیٰ درجہ کی احتیاط تھی کہ انھوں نے اس کے بعد بھی غور وفکر کا سلسلہ جاری رکھا، پھر نو سوالات مزید جاری کیے کہ مسئلہ کی مکمل تنقیح کے لیے ان سوالوں کے جواب ناگزیر ہیں، آخر کار اس حکم کی بھی تعمیل ہوئی۔ ہم آئندہ سطور میں وہ سوالات مع جوابات پیش کرتے ہیں:

نو ضروری سوالوں کے جوابات

ہم یہاں پہنچ کر اپنی تحقیق کے چہرے سے کچھ ایسے خدشات کی گرد کو بھی صاف کر دینا چاہتے ہیں جو بعض ارباب علم کی راہ میں پیش آئے کیوں کہ ممکن ہے کہ ہمارے کسی قاری کے ذہن میں بھی وہ خدشات پیدا ہوں، یوں بھی ایک ریسرچ اسکالر کو خدشات و شبہات سے صاف ستھرا موقف اختیار کرنا چاہیے اس لیے ہم وہ خدشات سوالات کی شکل میں پیش کرتے ہیں:

پہلا سوال:

یہ صحیح ہے کہ ضرورت شرعیہ کی وجہ سے بہت سے محظورات مباح ہو جاتے ہیں لیکن کتنے محظورات ایسے بھی ہیں جو مباح نہیں ہوتے، انسانی خون کی حرمت کی علت عام محظورات سے جداگانہ ہے اور وہ ہے: ''تکریم'' تو کیا ''تکریمِ انسانی'' ضرورت کی وجہ سے قابل سقوط ہے؟

جواب:

ہاں قابل سقوط ہے، اس کے چند ثبوت ملاحظہ ہوں:

(۱) عورت کا دودھ خون کی طرح جزوِ انسانی ہے اور اس کی تکریم کی وجہ سے ہی اس کی خرید و فروخت ناجائز ہے، بلکہ

مدت رضاعت کے بعد اپنے بچے کو بھی پلانا ناجائز ہے، تاہم ضرورت شرعیہ کی وجہ سے اپنے یا کسی کے بھی شیر خوار بچے کو دودھ پلانا جائز ہے، بلکہ کبھی مستحب اور کبھی واجب بھی ہے۔

اللہ عزوجل کا فرمان ہے:

''وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ''[۱]

اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو برس، یہ اس کے لیے ہے جو دودھ کی مدت پوری کرنی چاہے۔

سورہ قصص میں ہے: ''وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ''[۲]

اور ہم نے موسیٰ کی ماں کو الہام فرمایا کہ اسے دودھ پلا۔

نیز ارشاد باری ہے:

''وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ''[۳]

اور اگر تم چاہو کہ دائیوں سے اپنے بچوں کو دودھ پلواؤ تو بھی تم پر مضایقہ نہیں جب کہ جو دینا ٹھہرا تھا بھلائی کے ساتھ اسے ادا کر دو۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی آیات کریمہ واحادیث نبویہ اور اجماع امت بلکہ اجماعِ عالم سے یہ امر روز روشن کی طرح ظاہر وباہر ہے کہ شیر خوار کو بوجہ ضرورت دودھ پلانا جائز ہے حالاں کہ وہ بلا شبہ جزء انسانی ہے، جو قابل تکریم ہے۔

(۲) آیت کریمہ: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ''[۴] میں لفظ دم مطلق ہے جو ''دم انسانی'' کو بھی عام ہے اور متعدّد آیات میں اسے بوجہ ضرورت مباح بتایا گیا ہے۔ مثلاً: ارشاد باری ہے:

'' وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ [۵] فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ [۶] فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ''[۷]

ترجمہ: ● وہ تو تم سے مفصل بیان کر چکا جو کچھ تم پر حرام ہوا مگر جب تمھیں اس کی مجبوری ہو۔ ● تو جو ناچار ہو نہ یوں کہ خواہش سے کھائے اور نہ یوں کہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں۔ ● تو جو بھوک پیاس کی شدت میں ناچار (مجبور) ہو یوں کہ گناہ کی طرف نہ جھکے تو بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔ (کنز الایمان)

شرح سیر کبیر اور تہذیب وغیرہ کے جزئیات بھی اپنے اطلاق کی وجہ سے ضرورت شرعی کی صورت میں اباحت کی دلیل

---

(۱) القرآن الحکیم، سورة البقرة:۲، آیة:۲۳۳.
(۲) القرآن الحکیم، سورة القصص:۲۸، آیة:۷.
(۳) القرآن الحکیم، سورة البقرة:۲ ، آیة:۲۳۳.
(۴) القرآن الحکیم، سورة النحل:۱٦، آیة:۱۱۵.
(۵) القرآن الحکیم، سورة الأنعام:٦، آیة:۱۱۹.
(٦) القرآن الحکیم، سورة البقرة:۲، آیة:۱۷۳.
(۷) القرآن الحکیم، سورة المائدہ:۵، آیة:۳.

ہیں۔اور نکسیر کے خون سے پیشانی پر سورہ فاتحہ وسورہ اخلاص وغیرہ لکھنے کا جزئیہ توخاص ”دم انسانی“ ہی کے متعلق ہے۔
واضح ہو کہ اس بے مایہ نے جو کہا کہ: ”تکریم انسانی بوجہ ضرورت قابل سقوط ہے“ یہ محض بادی النظر کے لحاظ سے ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ جو تکریم انسانی اس امر کی مقتضی تھی کہ ”دم انسانی“ کو علاج کے لیے استعمال نہ کیا جائے وہی ”تکریم انسانی“ ضرورت کی وجہ سے اس امر کی مقتضی ہو جاتی ہے کہ اب اس کا استعمال علاج کے لیے ہونا چاہیے، کیوں کہ اگر ایسا نہ ہوا تو ایک آدمی کے چند گرام خون کے احترام میں دوسرے آدمی کی پوری ہستی ہی فنا کے گھاٹ اتر جائے گی۔ اب غور کرنا چاہیے کہ ایسے عالم میں احترام و تکریم کا تقاضا کیا ہوگا، خون کی نگہ داشت، یا جان کی حفاظت؟

(۳) حضور سید الانبیا، افضل المرسلین، خاتم النبیین ﷺ کا پاکیزہ خون امت مرحومہ کے حق میں طیب وطاہر ہے اور حصول برکت کے لیے اسے نوش جاں کرنا حلال اور باعث فضل وکمال ہے بہت سے صحابۂ کرام علیہم الرحمۃ والرضوان نے یہ سعادت حاصل کی۔
عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری میں ہے:

”وقد وردت أحاديث كثيرة أن جماعة شربوا دم النبي عليه الصلاة والسلام منهم: أبو طيبة الحجام وغلام من قريش حجم النبي عليه الصلاة والسلام وعبد الله بن الزبير شرب دم النبي عليه الصلاة والسلام رواه البزار والطبراني والحاكم والبيهقي وأبو نعيم في (الحلية) و يروى عن علي رضي الله تعالى عنه أنه شرب دم النبي عليه الصلاة والسلام .“ [1]

کثیر احادیث شریفہ اس بارے میں وارد ہیں کہ حضرات صحابہ کرام علیہم الرحمۃ والرضوان کی ایک جماعت نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا مبارک خون نوش فرمایا، انھیں میں سے ابو طیبہ حجام ہیں اور قریش کے ایک غلام بھی جنھوں نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کو پچھنا لگایا تھا، اور حضرت عبد اللہ بن زبیر نے بھی نبی کریم ﷺ کا خون پیا تھا۔ اسے بزار، طبرانی، حاکم اور بیہقی نے اور حلیہ میں ابو نعیم نے روایت کیا ہے اور مولاے کائنات حضرت علی مرتضی رضی اللہ تعالی عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے بھی نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا دمِ اقدس نوش جان فرمایا۔
امام بدر الدین عینی حنفی رحمۃ اللہ تعالی علیہ نے شوافع بالخصوص امام غزالی رحمہم اللہ تعالی پر حجت قائم کرنے کے لیے یہ احادیث پیش کی ہیں جس سے صاف عیاں ہے کہ یہ احادیث ہمارے نزدیک حجت ہیں۔
محقق علی الاطلاق حضرت شیخ عبد الحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ تعالی علیہ نے مدارج النبوۃ میں ”شربِ دمِ نبوی“ کے تعلق سے تین حدیثیں نقل کی ہیں ان میں سے ایک حدیث تو ابو طیبہ حجام کی ہے، دوسری حدیث حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالی عنہ کے پدر بزرگوار حضرت مالک بن سنان رضی اللہ تعالی عنہ کی ہے کہ انھوں نے جنگ احد کے موقع پر سرکار علیہ الصلاۃ والسلام کا دم پاک نوش فرمایا، تیسری حدیث حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ تعالی عنہ کی ہے۔ یہ احادیث نقل کر کے حضرت شیخ فرماتے ہیں:
”ودریں احادیث دلالت ست بر طہارت بول ودم آں حضرت ﷺ۔ وبریں قیاس سائر فضلات۔ وعینی شارح

(۱) عمدة القاری،ج:۳، ص: ۳۵، باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان، ادارة الطباعة المنیریة.

صحیح بخاری کہ حنفی مذہب ست گفتہ کہ ہمیں قائل ست امام ابوحنیفہ۔"[۱]

ترجمہ: یہ احادیث آں حضرت ﷺ کے پیشاب اور خون کی طہارت کی دلیل ہیں اور ان پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کے تمام فضلات بھی پاک ہیں اور امام عینی شارح صحیح بخاری حنفی کہتے ہیں کہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسی کے قائل ہیں۔"

"الكلام الأوضح في تفسير سورة الم نشرح" میں ہے:

مدارج النبوۃ میں لکھا ہے کہ خون آپ کا عبد اللہ بن زبیر اور مالک بن سنان نے پیا ہے۔ یہاں سے ثابت ہوا کہ فضلات آپ کے پاک تھے۔ (صفحہ: ۱۷۳)

حضور سرور کائنات، فخر موجودات علیہ وعلی آلہ افضل الصلاۃ وازکی التحیات کے خون کا عزو شرف عام انسانوں کے خون کے عزو شرف سے بے شمار گنا زیادہ ہے اب اگر اضطرار اور مجبوری کے عالم میں عان انسانوں کے خون سے علاج اور حصول شفا تکریم انسانی کے منافی اور اس کی توہینِ شان کا باعث ہو تو بغیر کسی اضطرار اور مجبوری کے صرف حصول برکت کے لیے حضور جان نور ﷺ کے انتہائی مکرم و محترم خون سے انتفاع بدرجہ اولی تکریم انسانی، بلکہ تکریم شانِ نبوت کے منافی ہوگا۔

حضور سید الانبیا کے خون کی یہ خصوصیت ہے کہ جسم انور سے باہر ہو تو بھی پاک ہے اور عام انسانوں کا خون ناپاک۔ یوں ہی آپ کا خون حصول برکت کے لیے پینا حلال، بلکہ باعث فضل و کمال ہے اور بقیہ گروہ انسانی میں کسی کا خون حصول برکت کے لیے پینا بالاتفاق حرام و گناہ ہے کہ یہ خون ناپاک ہے جس میں برکت کا تصور نہیں ہو سکتا۔ جب ایسے خصائص والے مہتم بالشان خون کو پینے سے اس کی تعظیم و توقیر میں کوئی کمی نہیں آتی، بلکہ اس کا شائبہ بھی نہیں گزرتا تو عام انسانوں کا خون ضرورت و حاجت جیسے المناک حالات میں صرف رگوں میں چڑھانا تکریم انسانی کے منافی کیوں کر ہوگا۔ ہاں یہ حق ہے کہ دم نبوی سے حصول برکت کی نیت خود اس امر کی دلیل قاطع ہے کہ پینے والے کے اعتقاد میں وہ خون بہت ہی مقدس و محترم ہے اس لیے وہاں تکریم میں کمی کا شائبہ نہیں گزرتا، مگر ایسی ہی مقدس نیت سے کسی عضو نبوی سے کچھ بھی تناول کرنا ہرگز حلال نہیں جس سے روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے کہ خون اور عضو میں بڑا فرق ہے یہی وجہ ہے کہ ایک جگہ حصول برکت کی نیت معتبر ہے اور دوسری جگہ قطعی نامعتبر۔ جہاں برکت کے لیے تناول کی گنجائش ہے وہاں معتبر ہے اور جہاں گنجائش نہیں ہے وہاں غیر معتبر ہے۔ یہاں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ عضو پر خون کا قیاس مناسب نہیں ہے کیوں کہ دونوں کی نوعیت اور احکام میں فرق ہے۔

ساتھ ہی یہ نکتہ بھی یہاں سمجھ لینا چاہیے کہ سرکار علیہ الصلاۃ والسلام کے دم پاک کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ہمارے لیے طاہر ہے، طیب ہے، بابرکت ہے، بغیر کسی ضرورت کے بھی اسے پی لینا جائز و حلال ہے اور ہمارے وہم و گمان سے زیادہ مکرم و محترم ہے۔ لیکن معاذ اللہ یہ کوئی خصوصیت کی بات نہیں ہے کہ اس کے ساتھ اس کی توقیر و تکریم کے منافی کوئی کام کیا جائے اس لیے اگر ضرورت و حاجت کے وقت دمِ انسانی سے انتفاع منافیِ تکریم ہے تو اس کا شرب بدرجہ اولی منافیِ تکریم ہوگا۔ اور جب عام انسانوں کے خون کی تکریم کا یہ مقام ہے تو سرور دو عالم ﷺ کے دم پاک کی تکریم کا مقام کتنا ارفع و اعلی ہوگا۔ پھر بھی یہاں حصول برکت کے لیے پینے تک کی اجازت ہے اور یہ منافیِ تکریم نہیں ہے تو ضرورت حاجت

---

(۱) مدارج النبوۃ، ج: ۱، ص: ۲۶، باب اول در بیان حسن خلقت وجمال، مطبع نول کشور۔

جیسے جگر دوز و جاں سوز حالات میں عام انسانی خون سے حصولِ شفا بھی منافیِ تکریم نہ ہوگا۔

دوسرا سوال:

بیع خمر ایک صورت میں باطل اور ایک صورت میں فاسد ہے جو بلا شبہہ حرام ہے اور یہ اکل و شرب کے سوا دوسری صورت ہے۔

جواب:

• یہاں حرمت پر نص صریح موجود ہے کہ سرکار علیہ الصلاۃ والسلام نے دس آدمیوں پر شراب کے سلسلے میں لعنت فرمائی۔ انھیں میں سے بیچنے اور خریدنے والے بھی ہیں۔ • اور ہم پہلے یہ واضح کر چکے ہیں کہ ہماری گفتگو ایسے انتفاع کے متعلق ہے جس کا حکم منصوص نہیں ہے اور فتاوی عالم گیری وغیرہ سے ہم اس پر نص پیش کر چکے ہیں کہ فقہاے کرام ایسے انتفاع پر کراہت کا اطلاق کرتے ہیں۔ • علاوہ ازیں خبر واحد سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے وہ قطعی نہیں، ظنی ہوتی ہے جو فقہا کی اصطلاح میں مکروہ تحریمی کہی جا سکتی ہے۔

تیسرا سوال:

(الف) دعوی ہے کہ اکل و شرب کی حرمت قطعی ہے اور باقی وجوہِ استعمال کی حرمت ظنی۔ "إنما يحرم أكلها" سے استدلال صاف مضر دعویٰ ہے جس سے خلاف مقصود ثابت ہوتا ہے۔

(ب) پھر یہ دعویٰ نص میں اجمال ماننا ہے کہ اکل و شرب کے سوا باقی وجوہ کا بیان ہی نہ ہوا، یہی مجمل کا مفاد ہے تو باقی کی حرمت ظنی کہاں سے معلوم ہوئی؟

(ج) قطعی اور ظنی دونوں حرمتوں میں ضرورت ہی مدار تخفیف ہے، نہ کہ حاجت۔ غمز میں حاجت کے تعلق سے ہے: وهذا لا يبيح الحرام و يُبيحُ الفطر في الصوم۔ اور قاعدہ "الضرورات تبيح المحظورات" میں کہیں بھی ظنی اور قطعی کی قید نہیں ہے۔

جواب:

(الف) بادی النظر میں ایسا سوچا جا سکتا ہے مگر حق یہ ہے کہ حدیث نبوی مقصود کے عین موافق ہے۔ آیت کریمہ: "اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ"[1] سے مقصود "أكلِ مَيْتَه" ہے اس لیے "مردار کھانا" حرام قطعی ہوا اور اس سے دوسرے وجوہِ انتفاع کی حرمت عرفاً سمجھی جاتی ہے جو منطوق نہیں ہے اس لیے ان کی حرمت ظنی ہوئی، اس کا تقاضا یہ تھا کہ "مُردار کی کھال" سے انتفاع بھی ناجائز ہو، گو ظنی سہی، اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم نے یہی سمجھا بھی، مگر رحمۃ للعالمین ﷺ نے "إنما حُرِّمَ أكلها" فرما کر یہ ظاہر فرما دیا کہ مردار کی کھال سے دباغت کے بعد انتفاع جائز ہے۔ خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور ظنی سے قطعی کی تخصیص نہیں ہو سکتی، ظنی ہی کی ہو سکتی ہے اس لیے اگر "کھال سے انتفاع کی حرمت" قطعی ہوتی تو خبر واحد سے اس کی تخصیص قطعاً جائز نہ ہوتی۔ تو الحمد للہ یہ تو مفیدِ دعوی ہے، یعنی حدیث "إنما حُرِّمَ أكلها"

---

(۱) القرآن الحكيم، سورة البقرة:۲، آية:۱۷۳.

سے دو باتوں کا افادہ ہوا۔

ایک یہ کہ آیت کریمہ ''اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ''(۱) میں مقصود ''اَکل میتہ'' ہے لہٰذا یہی حرام قطعی ہوا۔

دوسرے یہ کہ دوسرے وجوہِ انتفاع کی حرمت نص سے مقصود نہیں، بلکہ محض عرفاً مفہوم ہے جو ظنی ہے لہٰذا خبر واحد سے اس کی تخصیص جائز ہے۔

واضح ہو کہ مردار کی کھال سے انتفاع ناجائز ہی ہے، صحابہ کرام نے بھی یہی سمجھا۔ ہاں وہ دباغت دے کر پاک کر لی جائے تو اس سے انتفاع کی اجازت ہے، حدیث پاک میں اسی انتفاع کی ترغیب دی گئی ہے اور دباغت کے بعد وہ کلّی طور پر مردار کی کھال نہیں رہ جاتی۔

راقم الحروف نے پہلے ذرا عام فہم انداز میں یہ جواب یوں تحریر کیا تھا:

آیت کریمہ مردار اور خون کی حرمت بتانے کے لیے نازل ہوئی ہے یہی اس کا مقصودِ اصلی ہے اور اس مفہوم پر اس کی دلالت قطعی ہے جس میں کسی بھی حیثیت سے تاویل و تخصیص کا کوئی احتمال نہیں اور اب تو نسخ کا بھی کوئی امکان نہیں رہا، اس لیے اکلِ میتہ و شربِ دم کے بارے میں یہ آیت مفسر و محکم ہے اور اکل و شرب کی حرمت قطعی۔ ہاں اس آیت سے عرفاً دوسرے وجوہِ انتفاع کی حرمت بھی سمجھی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب حضور سید عالم ﷺ نے ایک مُردار بکری کے تعلق سے پوچھا کہ تم لوگوں نے اس کی کھال کیوں نہیں اتار لی تاکہ دباغت دے کر اس سے فائدہ اٹھاتے؟ تو صحابہ نے عرض کیا تھا کہ وہ تو مُردار ہے۔ یعنی مُردار سے فائدہ اٹھانا ممنوع ہے، جیسا کہ عرفاً سمجھا جاتا ہے۔ مگر آیت مبارکہ یہ حرمت بتانے کے لیے نازل نہیں ہوئی کہ یہ اس کا مقصودِ اصلی نہیں اور اس میں تخصیص کا بھی احتمال ہے، بلکہ اس کے متعدّد افراد کی تخصیص ثابت ہے، مثلاً:

- مُردار کی کھال سے بعدِ دباغت انتفاع جائز ہے جیسا کہ بخاری شریف و مسلم شریف کی حدیث میں ہے۔
- غیر مسلموں کے ہاتھ مُردار و خون کی بیع جائز ہے کہ ان کے ساتھ تمام عقودِ فاسدہ کی اجازت ہے جیسا کہ کتب فقہ کے بابُ الربا اور بابُ البیع الفاسد میں اس کی صراحت ہے۔
- یوں ہی یہ چیزیں اجرت، دیت، اَرش، غُرہ، بدلِ قصاص، بدلِ متاع، بدلِ ثمن، کفالتِ مال وغیرہ میں بھی ان کی رضا سے انھیں دینی جائز ہیں جیسا کہ خدام فقہ پر پوشیدہ نہیں۔

ان چیزوں کو کھیت میں کھاد کی جگہ پیداوار بڑھانے کے لیے ڈالنا بھی مباح ہونا چاہیے جیسا کہ گوبر، لید وغیرہ ڈالنا مباح ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ باقی وجوہِ انتفاع کی حرمت ظنی ہے مگر یہ کہ کوئی دلیلِ اباحت اس سے مانع ہو، اور یہاں مانع موجود ہے جو ارشاد رسول ہے۔ اس کی وضاحت مختلف مواقع سے کی گئی ہے مثلاً: ''جزئیات کے درمیان منافات اور تطبیق نفیس'' میں دعویٰ بسط کے ساتھ مرقوم ہے۔

(ب) مجمل وہ ہے جس کی دلالت معنی مراد پر مجہول ہو اور یہاں تو نص کا معنی مراد بھی معلوم ہے اور اس پر نص کی دلالت قطعی، یقینی، اجماعی بھی ہے جیسا کہ مسلم الثبوت اور فواتح الرحموت کی صریح عبارات نیز فقہی جزئیات سے روز روشن

(۱) القرآن الحکیم، سورۃ البقرۃ:۲، آیۃ:۱۷۳.

کی طرح عیاں ہے ایسا ہی نور الانوار ختم بحث حقیقت و مجاز، ص:۱۱۸ اور امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی المستصفیٰ بحث مجمل، ص:۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷ پر بھی ہے۔

(ج) غمز العیون کی عبارت میں "حرام" سے مراد "حرام قطعی" ہے کہ مطلق بول کر فرد کامل مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ یہ مسلمات سے ہے اور فقہا کے یہاں شائع و ذائع ہے۔

نیز بدائع الصنائع، اخیر کتاب الذبائح میں ہے:

"إن الحرام المطلق ما ثبتت حرمته بدليل مقطوع به"[۱]

حرام مطلق وہ ہے جس کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہو۔

بلکہ غمز کی عبارت میں خود اس بات کا واضح ثبوت موجود ہے کہ کچھ حرام حاجت کی وجہ سے بھی مباح ہو جاتے ہیں کیوں کہ رمضان شریف کے دن میں افطار حرام ہے جیسا کہ کتاب و سنت کے نصوص اس کے شاہد ہیں۔ اور غمز کی عبارت "و يُبيح الفطر فى الصوم" بلند آواز سے پکار رہی ہے کہ یہ حرام حاجت کی وجہ سے مباح ہو جاتا ہے۔

ممکن ہے ہمارے قارئین کو یہ الجھن ہو کہ صاحب غمز نے پہلے فرمایا کہ حاجت کے اثر سے حرام مباح نہیں ہوتا، پھر یہ ذہن دیا کہ مباح ہو جاتا ہے، یہ تو عجیب بات ہے۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ کوئی عجیب بات نہیں۔ حرام دو طرح کا ہوتا ہے: **حرام لعینہ**، جو بذات خود حرام ہو جیسے، خنزیر، رہزنی، چوری، وغیرہ۔ اور **حرام لغیرہ**: جو بذات خود حلال ہو مگر کسی خارجی سبب کی بنا پر حرام ہو جائے جیسے عید کے دن روزہ۔ یا رمضان شریف میں کھانا پینا، کہ کھانا پینا دراصل حلال اور انسان کی بنیادی ضرورت ہے، مگر رمضان شریف کی وجہ سے حرام ہوا۔

صاحب غمز نے پہلے "حرام لعینہ قطعی" کا حکم بیان فرمایا، پھر "حرام لغیرہ" کا۔ اگر قرآن حکیم کے قطعی نصوص "**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**"[۲] اور "**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**"[۳] وغیرہ سے ثابت شدہ حرمت حاجت کے دائرہ اثر میں آسکتی ہے تو دلیل ظنی سے ثابت شدہ حرمت اور مکروہ تحریمی بھی حاجت کے دائرہ اثر میں آسکتی ہے۔

اور قاعدہ کلیہ "الضرورات تبيح المحظورات" سے یہ استناد کہ "اس میں کہیں بھی ظنی، قطعی کی قید نہیں ہے" اس بے بضاعت کی فہم و دانش سے باہر ہے کیوں کہ ضرورت بالاتفاق "محظور قطعی" کو مباح کر دیتی ہے تو محظور ظنی کو بدرجہ اولیٰ مباح کرے گی۔ ہاں اگر قاعدہ "الحاجات تبيح المحظورات" ہوتا تو ظنی، قطعی کا فرق بیان کرنے کی حاجت ہوتی کیوں کہ حاجت "محظور قطعی" کو مباح نہیں کرتی۔

چوتھا سوال:

حضرت علی و حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے حضور کی حجامت کا خون نوش کیا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اسے برقرار رکھا۔ تو:

---

(۱) بدائع الصنائع، ج:۵، ص:۶۱

(۲) القرآن الحكيم، سورة البقرة:۲، آية:۱۸۵

(۳) القرآن الحكيم، سورة البقرة:۲، آية:۱۸۳

اولا: یہ حکم مخصوص ہے۔ قضيةُ خصوصٍ لا عمومَ لها.

ثانیاً: یہ حدیث محل استدلال کی قوت نہیں رکھتی۔

ثالثاً: یہ شرف نہ بوجہ ضرورت، نہ بوجہ حاجت۔ تو گویا اس کی ضرورت کی شرط بھی مرتفع ہو جائے گی۔

رابعًا: یہ عمل بقصدِ تعظیم ہی تھا اور یہ دم سرکار کے لیے مخصوص ہے۔

جواب:

اولاً: یہ قضیہ خاص نہیں، عام ہے۔ بکثرت صحابہ کرام علیہم الرحمۃ والرضوان سے حضور ﷺ کے دم اقدس کا پینا ثابت ہے اور آپ نے کبھی انھیں اس سے منع نہ فرمایا، نہ ناگواری ظاہر کی، نہ ہی انھیں اپنے منھ کے پاک کرنے کا حکم دیا۔ شفا شریف اور نسیم الریاض جلد اول اور عمدۃ القاری، ج:۳، اور مدارج النبوۃ وغیرہ میں اس کی صراحت ہے جیسے گزشتہ صفحات میں قدرے تفصیل سے بیان کر دیا گیا ہے۔ ہاں ایک صحابی سالم بن ابی سالم الحجام کے بارے میں یہ منقول ہے کہ سرکار علیہ الصلاۃ والسلام نے ان سے فرمایا کہ "دوبارہ نہ پینا کہ تمام خون حرام ہیں" اسے قضیہ خاص کہا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ ہمارے علما کا مذہب یہ ہے کہ دم اقدس طیب وطاہر اور باعث برکت وسعادت ہے جو عامہ احادیث شرب کے موافق ہے۔

ثانیاً: حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے شرب دم کی حدیث غریب ہے مگر خاص اسی ایک حدیث پر استناد موقوف نہیں اس باب میں کثیر احادیث وارد ہیں اور سب کا مجموعہ قابل حجت ہے۔ حدیث ابن زبیر کے متعلق نسیم الریاض میں ہے: رواه البزار والحاكم والبيهقي والبغوي والطبراني والدار قطني من طرق يقوي بعضها بعضا۔[1] اس حدیث کو بزار، حاکم، بیہقی، بغوی، طبرانی اور دار قطنی نے ایسی سندوں سے روایت کیا ہے جو ایک دوسرے کو قوت دیتی ہیں۔ حافظ نور الدین ہیثمی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اسی حدیث کو تفصیل کے ساتھ نقل کر کے فرماتے ہیں: رواه الطبراني والبزار باختصار. ورجال البزار رجال الصحيح غير هند بن القاسم وهو ثقة.[2] اس حدیث کو امام طبرانی نے، یوں ہی امام بزار نے اختصار کے ساتھ روایت کیا ہے اور بزار کے تمام راوی سوائے ہند بن قاسم کے صحیح کے راوی ہیں اور ہند بھی ثقہ راوی ہیں۔

اور حدیث سفینہ کے متعلق مجمع الزوائد میں ہے: رواه الطبراني والبزار ورجال الطبراني ثقات.[3] اس حدیث کو طبرانی و بزار نے روایت کیا اور طبرانی کے رجال ثقہ ہیں۔

نیز اسی مجمع الزوائد میں حدیث مالک بن سنان کے بارے میں ہے: رواه الطبراني في الأوسط ولم أر في اسناده من أجمع على ضعفه.[4] اسے طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کیا اور اس کی سند میں میری نگاہ میں کوئی ایسا راوی نہیں ہے جس کے ضعف پر اتفاق ہو۔ پھر جب ہمارے علما نے ان احادیث کو قبول کیا، ان سے استدلال فرمایا، اور

(۱) نسیم الریاض شرح شفا قاضی عیاض، ج:۱، ص:۳۴۹
(۲) مجمع الزوائد، ج:۸، ص:۲۷۱، دار الکتب العلمیہ، بیروت
(۳) مجمع الزوائد، ج:۸، ص:۲۷۰، دار الکتب العلمیہ، بیروت
(۴) مجمع الزوائد، ج:۸، ص:۲۷۰، دار الکتب العلمیہ، بیروت

سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ان احادیث کے مطابق ہوا تو ان کی قوت و حجت میں اور اضافہ ہو گیا۔ تو حاصل کلام یہ ہے کہ یہ احادیث قابلِ حجت و لائق استدلال ہیں۔

ثالثاً: آں حضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا دم پاک طیب و طاہر، خوش ذائقہ و خوشبودار ہے تو اس کے پینے کے لیے بس اتنا کافی ہے کہ تعظیم و تکریم کی نیت سے پیا جائے اور اس سے برکت کا حصول خود اس کی بڑی تعظیم کی دلیل ہے لیکن عام انسانوں کا خون ایسا نہیں، اس لیے اس کے احترام و تکریم کا تقاضا یہ ہے کہ ضرورت و حاجت جیسے حالات میں ہی اس سے انتفاع کیا جائے، ورنہ انسانی تکریم کے منافی ہوگا۔

بلکہ دم اقدس کو حصول برکت و سعادت و شفا و شجاعت کے لیے پینا حاجت بھی ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

فإن الكتابة (أى كتابة القرآن وأسماء الله تعالى -ن-) على المحاريب والجدران إنما يكون المقصود بهاغالبا الزينة، وليست من الحاجة فى شيء. فالمنع ثمه لايستلزم المنع حيث الحاجة ماسة كالتمييز والتبرك والتوسل للنجاة باذن الله تعالىٰ، فافهم .

محراب اور دیواروں پر قرآن حکیم کی آیات اور اللہ تعالی کے اسماے حُسنیٰ لکھنے سے مقصود عموماً زینت ہوتا ہے اور یہاں حاجت کچھ بھی نہیں ہوتی اس لیے ممنوع ہے۔ اس کے بر خلاف بیت المال کے گھوڑوں کے امتیاز کے لیے ان کی رانوں پر "للہ" یا "حبيس فى سبيل الله" لکھنے کی حاجت ہے۔ یوں ہی تبرک کے لیے اور باذن اللہ تعالی وسیلۂ نجات کے لیے کفن پر مخصوص دعائیں لکھنے، یا کاغذ وغیرہ پر لکھ کر کفن اور سینے کے درمیان رکھنے کی بھی حاجت ہے، اس فرق کو سمجھ لیجیے۔ (ن، ر) یہ فتاوی رضویہ، ص:۱۳۶، ج:۴ رسالہ "الحرف الحسن فى الكتابة على الكفن" کا مطلب خیز ترجمہ ہے جس سے دم اقدس کو تبرک کے لیے پینے کی حاجت عیاں ہوتی ہے۔

رابعاً: بیشک یہ عمل بقصد تعظیم ہی تھا اور متبرک چیز سے استفادہ اسی طور پر ہونا بھی چاہیے اور یہ امر بھی حق ہے کہ بلا ضرورت صرف حصول برکت کے لیے خون پینا، دم اقدس کے لیے ہی مخصوص ہے۔ لیکن یہاں استدلال یہ ہے کہ افضل الرسل، سید الکل صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مہتم بالشان دم اقدس کو پینا اگر تکریم نبوی کے منافی نہیں ہے تو عام انسانوں کا خون ضرورت اور حاجت کی حالت میں رگوں میں چڑھانا بھی تکریم انسانی کے منافی نہ ہوگا، کیوں کہ عام انسانی خون جس قدر تکریم کا حقدار ہے اس سے بے شمار گنا زیادہ نبوی خون تکریم کا حقدار ہے اور اس بارے میں کوئی خصوصیت نہیں ہے کہ عام انسانوں کی تکریم کا تو لحاظ کیا جائے مگر بار گاہ رسالت میں اس کا لحاظ نہ ہو:

ادب گاہیست زیر آسماں از عرش نازک تر
نفس گم کردہ می آید جنید وبایزید ایں جا

اس لیے جب یہاں حصول برکت کے لیے شرب جائز ہے تو عام انسانوں کا خون دفع مشقت کے لیے رگوں میں چڑھانا بھی جائز ہوگا اور تکریم انسانی کے منافی نہ ہوگا۔

پانچواں سوال:

انسان کے اجزاے مائعہ وغیر مائعہ دونوں کے لیے احترام و حرمت کا حکم یکساں ہے اور شدید ضرورتِ مُلجئہ میں بھی کسی کے بدن کا ٹکڑا کاٹنا جائز نہیں تو صرف حاجت کی وجہ سے خون سے انتفاع کیوں کر جائز ہوگا؟

جواب:

قطعِ عضوِ انسانی پر نقلِ دمِ انسانی کا قیاس محل نظر ہے کیوں کہ دونوں میں پانچ پانچ طرح سے فرق پایا جاتا ہے جیسا کہ میری کتاب ''انسانی خون سے علاج کا شرعی حکم'' میں ہے۔ اور یہ فرق تو بہت ہی عیاں ہے کہ عضو میں حیات پائی جاتی ہے کیوں کہ اس کے کاٹنے، توڑنے سے تکلیف کا احساس ہوتا ہے اور خون میں اس طرح کی حیات نہیں پائی جاتی کہ اس پر چاقو بھی چلائیے تو اس میں تکلیف کا کوئی احساس نہ ہوگا جیسا کہ رگ والے انجکشن سے اس کا تجربہ بے شمار لوگوں کو ہے۔

چھٹا سوال:

کیا وجہ ہے کہ موضعِ حاجت میں شعر خنزیر کا استعمال مباح ٹھہرا مگر وصلِ شعر انسان کی اجازت نہ ہوئی؟

جواب:

جوتے چپل کی سلائی کے لیے شعرِ خنزیر کے استعمال کی اجازت بوجہ ضرورت ہوئی۔ اور وصلِ شعرِ انسان کی نہ ضرورت ہے، نہ حاجت، نہ منفعت، بلکہ یہ محض ایک زینت ہے جس کا محظورات کی اباحت سے دور کا بھی کوئی رشتہ نہیں۔

ساتواں سوال:

خون سے رقیہ کا جزئیہ اور اس سے کتابتِ آیتِ قرآن سخت محل نظر ہے اس پر قیاس غیر مُسلَّم ہے، پھر یہ رافعِ امان و فتح بابِ اہانت ہے۔

جواب:

نکسیر کے خون سے بوجہ ضرورت شرعیہ پیشانی پر آیات قرآنی لکھنے کا جزئیہ صرف اس لیے پیش کیا گیا ہے تاکہ یہ وہم کسی کو نہ ہو کہ تحریم دَم والی آیت دمِ انسانی کو عام نہیں۔ فتح بابِ اہانت کا اندیشہ ہے تو یہ مسئلہ تعویذ نویسوں کو نہ بتایا جائے۔

آٹھواں سوال:

(الف) انتقالِ دم بسا اوقات مریض کے لیے سخت مضر اور لا علاج بیماری کا باعث ہوتا ہے، اسے نظر انداز کرنا چہ معنی دارد؟

(ب) اب ڈاکٹر کہتے ہیں کہ خون کا بدل دریافت کر لیا گیا ہے تو نہ حاجت موجود، نہ ضرورت، پھر اجازت کیسی؟ اور یہ صرف ان کی خبر نہیں، بلکہ اس پر عمل بھی جاری ہو چکا ہے۔

جواب:

(الف) خون چڑھانے سے پہلے ہر طرح خون کے گروپ، اور اس کے مضر اثرات کی طبی جانچ کر لی جاتی ہے اور جب پوری طرح سے اطمینان حاصل ہو جاتا ہے کہ یہ خون صالح ہے تب اسے چڑھایا جاتا ہے اس لیے انتقالِ دم لا علاج

بیماری کا باعث کبھی نہیں ہوتا۔ ہاں اگر کسی ڈاکٹر نے خون کی مکمل جانچ کرائے بغیر چڑھا دیا تو ایسا ممکن ہے مگر اس کا تعلق دم سے نہیں، بلکہ طبی اصولوں سے غفلت ولا پروائی برتنے سے ہے اور اسے کوئی جائز نہیں کہتا، پھر ایسی بے احتیاطی نوادر سے ہے۔ آج کے زمانے کا حال یہ ہے کہ انجکشن لگوانے اور مرض کی تشخیص کے لیے خون نکلوانے سے بھی بسا اوقات لا علاج مرض ہو جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نیرو بیان کا انجکشن لگوانا اور شوگر و ملیریا وغیرہ کے ٹسٹ کے لیے خون نکلوانا حرام قرار دیدیا جائے بلکہ اس کے لیے ضروری احتیاط کی رعایت لازم قرار دی جائے گی۔

(ب) ہم نے اس امر کی تحقیق کی مگر افسوس کہ یہ قیمتی معلومات فراہم نہ ہو سکیں تاہم جہاں خون کا بدل دریافت ہو گیا ہے ساتھ ہی اس پر عمل بھی جاری ہو چکا ہے اگر وہ انسانی خون کی طرح سب کو دستیاب ہو تو وہاں انسانی خون سے علاج حرام ہوگا۔ اور جہاں ڈاکٹروں کے کان بھی اس سے نا آشنا ہیں وہاں انسانی خون کی حاجت، ضرورت سب متحقق ہے۔

نواں سوال:

دلیل حرمت وحلت باہم متعارض ہوں تو ترجیح حرمت کو ہے، یا حلت کو؟

جواب:

اگر واقعی دونوں دلیلیں متعارض ہوں یعنی:

- دونوں یکساں قوت کی ہوں،
- ان کے درمیان کسی طرح تطبیق ممکن نہ ہو،
- نہ ہی کسی دلیلِ مرجح سے ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہو،
- اور حلت وحرمت میں اشتباہ پیدا ہو جائے،

تو خاص اس صورت میں حرمت کو ترجیح حاصل ہوگی، لیکن ہمارے مسئلہ دائرہ میں ایسا نہیں ہے کیوں کہ ضرورت وحاجت اعلی درجے کے مرجّحات سے ہیں تو ان کے دائرہ اثر میں جہاں کہیں بھی حرمت پائی جائے گی مغلوب ومرجوح ہوتی جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ نکسیر کے خون سے سورۂ فاتحہ وغیرہ آیات قرآنی لکھنا، ماں کے شکم سے مردہ بچے کو کاٹ کر نکالنا اور زندہ بچے کی جان بچانے کے لیے اس کی مردہ ماں کا شکم چاک کرنا حلال ہے۔ اور یہ بلا شبہہ ضرورتِ شرعیہ کی وجہ سے دلیلِ حرمت پر دلیل حلت کی ترجیح ہے۔

یہ سوال وجواب دسویں سیمینار میں پیش ہوئے، اور مندوبین نے باتفاق رائے اس کا فیصلہ کیا، جسے دسویں فقہی سیمینار کی رپورٹ "شائع شدہ" ماہنامہ اشرفیہ، مبارک پور میں دیکھا جا سکتا ہے۔ وقت میں گنجائش ہوتی تو ہم آپ کو تمام موضوعاتِ بحث میں "اتفاق بعدِ اختلاف" کا چشم دید منظر مشاہدہ کراتے۔ تاہم یہ چند نمونے بھی یہ اندازہ لگانے کے لیے کافی ہیں کہ علمائے مجلسِ شرعی نے ان مسائل کے حل میں کتنی عرق ریزی اور جگر سوزی سے کام لیا ہے۔ خدائے پاک ان علمائے کرام کو اپنے فضل خاص سے دارین میں بہتر جزا عطا فرمائے اور اہل سنت وجماعت کو ان کے امثال ہمیشہ عطا فرمائے۔

ایں دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد

ہدیۂ تشکر

مجلس شرعی کے آغاز سے اب تک جتنے حضرات نے بھی مجلس کا کوئی علمی یا مالی تعاون کیا ہم اپنے تمام رفقاے مجلس کی طرف سے صمیم قلب سے ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ خداے پاک اپنے پیارے رسول ﷺ کے صدقے میں سب کی خدمات کو قبول فرمائے اور انھیں اجر عظیم سے نوازے۔ بالخصوص تمام خلاصہ نگاروں اور سوالات و مقالات مرتب کرنے والوں اور جملہ باحثین کے شکر گزار ہیں، جن کی بے پناہ کوششوں، محنتوں اور بے لوث عرق ریزیوں سے جدید فقہی مسائل حل ہوئے۔ ہم ذیل میں سوالات اور خلاصے مرتب کرنے والوں کا ایک چارٹ پیش کرتے ہیں:

سوالات اور خلاصے مرتب کرنے والوں کا چارٹ

علامہ محمد احمد مصباحی		محمد نظام الدین رضوی		مولانا عبدالحق رضوی		مولانا قمرالحسن بستوی، امریکہ	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
–	۳	۲۹	۴	۱	۱	۲	–
مفتی آل مصطفیٰ مصباحی		مفتی محمد معراج القادری		مفتی بدر عالم مصباحی		مولانا مبارک حسین مصباحی	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
۴	–	۱	۱	۱	۱	۱	–
مولانا زاہد علی سلامی		مولانا نفیس احمد مصباحی		مولانا محمد صدرالوری قادری		مولانا محمد ناظم علی مصباحی	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
۱	۱	۲	۱۱	۳	۹	–	۱
مولانا ساجد علی مصباحی		مولانا دستگیر عالم مصباحی		مولانا ناصر حسین مصباحی		مولانا محمد عرفان عالم مصباحی	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے/تذییل
–	۶	–	۱	۶	۱	–	۱/۵
مولانا محمد ہارون مصباحی		مولانا عارف حسین مصباحی		مولانا نثار احمد مصباحی		یہ چارٹ بیسویں سیمینار تک کا ہے	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے/تذییل	سوالات	خلاصے		
–	۱	–	۲/۴	–	۱		
کل سوال نامے: ۵۱				کل خلاصے: ۵۱			

مقالہ نگاروں کی تعداد زیادہ ہے، ہم ان کا تذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ کسی اور تحریر میں جلد ہی کریں گے، یہ تمامی حضرات اپنی زریں خدمات کی بنا پر پوری جماعت کی طرف سے شکریہ کے حقدار ہیں۔

تینوں جلدوں کے تمام خلاصوں کو، عزیز سعید، مولانا محمد عارف حسین مصباحی استاذ دار العلوم قادریہ، بگھاڑو نے دوبار بغور پڑھ کر اصلاحات کی ہیں اور ہر خلاصہ نگار نے اپنا اپنا خلاصہ ایک ایک بار پڑھ کر اصلاح کی ہے اور تیسری کاپی کا اصلاحات سے مقابلہ درج ذیل علماے کرام نے کیا ہے:

جناب مولانا توفیق احسن برکاتی	جناب مولانا محمد عرفان عالم مصباحی
جناب مولانا ازہر الاسلام مصباحی ازہری	جناب مولانا ارشاد احمد مصباحی
جناب مولانا محمد سعید رضا مصباحی	جناب مولانا محمد شہروز مصباحی
جناب مولانا محمد اظہار النبی حسینی مصباحی	جناب مولانا عبد الرحمن مصباحی
جناب مولانا رئیس اختر مصباحی	

اول الذکر دونوں علما بعد میں بھی میرے ساتھ رہ کر پوری دل چسپی اور محنت کے ساتھ متفرق کام انجام دیتے رہے یہاں تک کہ تینوں جلدیں مکمل و قابل اشاعت ہوگئیں۔

تینوں مقدمات کا املا عزیزی مولوی محمد اعظم مصباحی متعلّم درجہ تحقیق ادب نے کیا، یہ میرے لیے ان کا بڑا تعاون ہے اور میرے ولد عزیز مولوی محمد فضل الرحمٰن سلّمہ المنان متعلّم درجہ سادسہ جامعہ اشرفیہ نے شروع سے ہی میرے ساتھ رہ کر میرا تعاون کیا ہے، بعض امور میں حضرت مولانا مسعود احمد برکاتی، حضرت مولانا زاہد علی سلامی اور حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی (اساتذۂ جامعہ اشرفیہ) بھی شریک رہے۔ میں ان سب کرم فرماؤں کا پورے اخلاص قلب کے ساتھ شکریہ ادا کرتا ہوں۔

جناب مولانا ساجد علی مصباحی استاذ اشرفیہ نے اپنے خلاصوں کی کمپوزنگ خود کی اور حضرت مصباحی صاحب، راقم الحروف اور مولانا محمد عارف حسین مصباحی کے خلاصوں کے سوا تمام تلخیصات کی کمپوزنگ جناب مولانا ناصر حسین مصباحی استاذ اشرفیہ نے اور پہلی جلد کے مقدمے کی کمپوزنگ جناب مولانا محمد اسلم مصباحی استاذ اشرفیہ نے کی ہے۔ پھر چند سوال ناموں کو چھوڑ کر سارے مواد کی کمپوزنگ، سیٹنگ اور تزئین جناب ماسٹر مہتاب پیامی صاحب شعبہ کمپیوٹر جامعہ اشرفیہ نے کی ہے۔ مجلس ان سبھی حضرات کی شکر گزار ہے۔

فضیلت سال اول کے طلبہ ہر سال کوئی اہم کتاب "یوم مفتی اعظم" کے موقع پر شاندار طریقے پر شائع کر کے اس کی رسم اجرا کراتے ہیں، اس سال انھوں نے "جدید فقہی مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے" کا انتخاب کیا، اس کتاب کی طباعت میں انھوں نے تقریباً دو ثُلث مالی تعاون کیا ہے۔ ہم ان کے اس انتخاب اور تعاون پر تمام رفقاے مجلس کی طرف سے ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ خداے کریم انھیں عالم کامل، عالم باعمل، عالم بافیض بنائے اور ان سے دین حنیف کی زیادہ سے زیادہ خدمات لے اور انھیں ہر گام پر شاد کام فرمائے۔

نام اس کتاب کا حضرت مصباحی صاحب دام ظلہ نے تجویز کیا ہے، کتاب کی فائنل کاپی آنے کے بعد کتاب حضرت کی ہی خدمت میں پیش ہوتی ہے پھر وہاں سے جانچ اور منظوری کے بعد پریس بھیجی جاتی ہے۔ شکر اللہ مساعیھم الجمیلۃ وجزاھم خیر الجزاء.

محمد نظام الدین رضوی
[ناظم مجلس شرعی وصدر المدرسین جامعہ اشرفیہ]
۲۶/ ذی الحجہ ۱۴۳۹ھ/ ۷/ ستمبر ۲۰۱۸ء، جمعہ مبارکہ

پہلا فقہی سیمینار

منعقدہ:-۱/۲/۳/۴/ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۴ھ

مطابق ۱۸/۱۹/۲۰/۲۱/ اکتوبر ۱۹۹۳ء

بروز دوشنبہ، سہ شنبہ، چہار شنبہ، پنج شنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

(۱، ۲) الکحل آمیز دواؤں اور رنگین چیزوں کا استعمال

(۳، ۴) جان ومال کا بیمہ اور ان کی شرعی حیثیت

الکحل آمیز دواؤں

اور

رنگین چیزوں کا استعمال

- ☆ سوال نامہ
- ☆ خلاصۂ مقالات
- ☆ شرکاے سیمینار کی قرار داد و نتیجۂ بحث
- ☆ فیصلے

سوال نامہ

الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر آمیز دواؤں کا استعمال

ترتیب: **مفتی محمد نظام الدین رضوی**، رکن مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ

آج کے زمانے میں بہت سی چیزوں کی طرح سے دواسازی کا کاروبار بھی ہمارے قبضہ میں نہیں، بلکہ یہ عام طور سے ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں ہے جن کے مذہب میں پاک وناپاک اور حلال وحرام کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا، اور محض عیش وعشرت ہی ان کا سرمایۂ زندگی اور مقصدِ حیات ہے۔ یا پھر کچھ ایسے مسلمانوں کا اس میں تھوڑا بہت حصہ ہے جو شرعی احکام سے تقریباً بالکل ہی ناآشنا ہیں۔ تو لازمی طور پر اس کے نتیجہ میں جو ہونا چاہیے تھا وہی ہوا کہ دواؤں میں کچھ ایسے عناصر شامل ہو گئے جو اسلام کے "نظریۂ مُعالَجت" سے میل نہیں کھاتے یا جن سے ایمان والوں کو بچنے کا حکم دیا گیا ہے اس سیاق میں ایسے عناصر سے میری مراد اسپرٹ، الکحل اور ٹنکچر ہیں۔ جنھیں شراب کی بدترین قسموں میں شمار کیا گیا ہے۔

شروع شروع میں تو اہل اسلام ان سے احتراز کرتے رہے اور ان کی زیادہ تر توجہ طبیبوں اور یونانی دواؤں کی طرف رہی، لیکن رفتہ رفتہ حالات تبدیل ہوتے رہے، ماہر اطبا کی تعداد بھی کم ہوتی رہی اور حکیم علما کا طبقہ تو لگ بھگ نایاب ہو گیا، اور نوبت بایں جا رسید کہ آج عوام وخواص سبھی شراب آمیز دواؤں کے استعمال میں مبتلا ہو گئے اور ان سے احتراز حد درجہ دشوار ہو گیا۔ اس لیے ضرورت محسوس ہوئی کہ ان شرابوں کے اجزا، کیفیتِ ترکیب اور ان کی شرعی حیثیت کا آج کے حالات کو سامنے رکھ کر گہری نگاہ سے جائزہ لیا جائے اور اسلام کے اصولوں سے کوئی سمجھوتہ کیے بغیر اگر کچھ "رخصت" کی گنجائش نکلتی ہو تو اسے بروئے کار لایا جائے۔ آخر "عزیمت" کے ساتھ ساتھ "رخصت" بھی شریعت غَرّاء کا ہی ایک حکم ہے۔ ہم سب سے پہلے ان شرابوں کی ماہیت کا ایک طبی وکیمیائی تجزیہ پیش کرتے ہیں، اس کے بعد مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیقات سے ان کی شرعی حیثیت کو واضح کریں گے، اور اخیر میں چند سوالات پر مشتمل ایک استفسار ہوگا۔

الکحل کی لفظی تشریح:- اَیلکوہل[۱] (Alcohol) کا طبی نام "الکحل" ہے جس کا معنیٰ عربی میں "روح الخمر" اور اردو میں "روحِ شراب" یا "جوہر شراب" ہے، انگریزی زبان کی بڑی مشہور اور مستند لغت "بھار گواز" میں اس کا معنیٰ یہ لکھا ہے۔

(۱)- الکحل کا انگریزی تلفظ "ایلکوہل" ہے۔ ۱۲۔ منہ

خالص شراب کی روح، پیور اسپرٹ آف وائن (Pure Spirit of Wine)[1] انگریزی کی دوسری مستند و متداول لغت ایڈ وانسڈ ٹوئینتھ سنچری ڈکشنری میں اس کا معنیٰ "روحِ شراب" درج ہے۔ (ص:۲۰) مخزن الادویہ[2] ڈاکٹری میں اس کی تشریح اس طرح ہے: "انگریزی لفظ ایلکوہل مشتق ہے عربی لفظ "الکحل" سے۔ جس کے معنیٰ اصطلاحِ کیمیا میں نہایت مقطر یا روح کے ہیں مگر اب اس لفظ کا اطلاق "مطلق روح شراب" پر ہوتا ہے"۔[3]

صفات:- خالص الکحل بے رنگ اور پانی کے مثل ایک خاص قسم کا رقیق ہے جو پانی کے مزاج کے بر خلاف آتش گیر ہوتا ہے، اور مزہ تند و تیز۔ مخزن الادویہ میں اس کے صفات پر یہ روشنی ڈالی گئی:

یہ ایک بے رنگ و بو، نہایت سیماب طبع (اڑ جانے والا) سیّال ہے جو نمی کو بآسانی جذب کر لیتا ہے اس میں نناوے فیصدی (بروئے وزن) ایتھل ہائیڈرو آکسائڈ (Ethyl Hydrdxide) اور ایک فیصدی پانی ہوتا ہے، اس کا وزن متناسبہ ۷۹۴ء۰ سے ۷۹۶ء۰ تک ہوتا ہے اور ۱۷۳ء۶، درجہ فارن ہائٹ کی حرارت پر کھولنے لگتا ہے۔"[4]

استعمال:- الکحل کو بے شمار دواؤں میں استعمال کیا جاتا ہے، انگریزی دواؤں میں تقریباً سارے ہی سیّال ادویہ (ٹانک، سیرپ، وغیرہ) اور کچھ انجکشنوں میں اس کی آمیزش ہوتی ہے۔

اور ہومیوپیتھک میں تو سو فیصد دواؤں میں اس کی آمیزش ہوتی ہے اور اس کثرت و فراخ دلی کے ساتھ کہ الکحل ہی ان کا جزءِ اعظم ہوتا ہے اور دوا کا جز کم سے کم تر ہوتا ہے، حتیٰ کہ زیادہ پاور کی دواؤں میں اصل دوا کا جز "نہ" کے برابر ہوتا ہے۔ ہومیوپیتھک مسیحاؤں کے خیال میں یہ طریق کار جوہری یا ایٹمی نظریہ پر مبنی ہے یا کہ یہ دوا روح کی طرح غیر مبصر ہے، لہٰذا دوا کے نام پر الکحل شراب پلائی جاتی ہے۔

یونانی دوائیں الکحل سے پاک ہوا کرتی تھیں لیکن جدّت پسندی کے رجحان یا ماڈرن کہلانے کے فیشن میں آج یہ بھی الکحل کی آلودگی سے محفوظ نہیں رہ سکیں کچھ ایسا ہی حال آیورویدک دواؤں کا بھی ہے۔

دواؤں کے علاوہ بھی بہت سی چیزوں کے بنانے میں الکحل کی مدد لی جاتی ہے، جان اے ہنٹر ایم، بی، سی لکھتا ہے:

"الکحل تقریباً ۱۰۰ر مختلف پیشوں اور صنعتوں میں استعمال ہوتی ہے، خوشبوئیں، وارنش، رنگ اور دوائیں تیار کرنے میں الکحل کا استعمال ہوتا ہے۔ بہت کم لوگ واقف ہوں گے کہ پنسل بنانے میں بھی الکحل کی ضرورت ہوتی ہے لیکن یہ واقعہ ہے کہ جس چیز کو پنسل کا لیڈ (یعنی سیسہ کی مثل سیاہ چیز، جو پنسل کے اندر رکھی ہوتی ہے) کہتے ہیں وہ حقیقت میں ایک سیاہ سفوف ہوتا ہے

---

(۱)- بھار گواز ڈکشنری کلاں، ص:۴۵۔

(۲)- مخزن الادویہ ڈاکٹری: یہ سابق میڈیکل سفارت خانہ برطانیہ سیستان، شمس الاطباء ڈاکٹر غلام جیلانی کی تصنیف ہے جو اپنے موضوع پر بہت جامع اور منفرد کتاب ہے یہ انگریزی طب کی کئی ایک مستند کتابوں سے ماخوذ ہے۔ مثلاً: (۱) برٹش فارماکوپیا۔ (۲) فارماکوپیڈیا۔ (۳) میٹریا میڈیکا آف انڈیا۔ (۴) برٹش فارماسیوٹیکل کوڈیکس وغیرہ۔ (۱۲-ن)

(۳)- مخزن ص:۶۲۳، بیان ایلکہال۔

(۴)- مخزن، ص:۶۲۳۔

جس کو ایک خاص قسم کی وارنش میں آمیز کیا جاتا ہے، اور یہ وارنش الکحل میں آمیز کی جاتی ہے۔ [۱]

فوائد:- جان، اے، ہنٹر لکھتا ہے:

"الکحل اپنے صحیح استعمال کے اعتبار سے دنیا کی مفید ترین چیزوں میں شامل ہے، اہم ترین اشیاے کیمیائی میں پانی کے بعد الکحل کا ہی درجہ ہے۔" [۲]

مخزن الادویہ میں ہے:

"ایلکوہل" کے استعمال سے چوں کہ بکٹیریا [۳] کی پیدائش و افزائش موقوف ہوجاتی ہے اور ان کے بے حس ہوجانے سے کیفیتِ تخمیر مسدود ہوجاتی ہے اس لیے ایلکوہل اینٹی سپٹک و دافعِ تعفّن ہے، اور اس تاثیر میں یہ گلیسرین سے اعلیٰ الیکن کلوروفارم [۴] اور ایتھر سے ادنیٰ ہے۔ [۵]

عام طور سے دواؤں میں اس کا استعمال اس لیے ہوتا ہے کہ زیادہ دنوں تک دواؤں کی حفاظت کرتی ہے اور ان کے جَلد خراب ہونے کا اندیشہ باقی نہیں رہتا، بعض دواؤں میں اس کا استعمال غذاؤں کے ہضم کرنے اور بعض میں نیند لانے کے لیے بھی ہوتا ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان لکھتے ہیں:

"اون (اہل یورپ) کے یہاں شراب کے برابر کوئی شے حافظِ قوتِ ادویہ نہیں اور تمام تحلیلات واعمال کیمیاویہ میں۔ جن سے ایسی تراکیب کم خالی ہوتی ہے۔ اسپرٹ کا استعمال کاللازم ہے۔ اسپرٹ قطعاً شراب ہے۔" [۶]

اجزاے ترکیبیہ:- الکحل کا بنیادی جز شکر ہے لہٰذا ہر وہ چیز جس میں شکر پائی جاتی ہے جیسے گنا، مہوہ، پھل وغیرہ۔ ان سب سے الکحل تیار کیا جاتا ہے۔ جان، اے، ہنٹر لکھتا ہے:

"آج کل الکحل مختلف چیزوں سے بنائی جاتی ہے، مثلاً: غلہ، آلو، چقندر حتیٰ کہ لکڑی کے برادے سے بھی بنتی ہے، اس کی ساخت میں سائنس کے تمام ذرائع سے مدد لی جاتی ہے اور بے شمار دولت اس کی کشید میں صرف کی جاتی ہے۔" [۷]

انگور اور پھلوں کے شیرہ سے تیار شدہ الکحل بے حد گراں ہوتا ہے اور ان سے عمدہ قسم کی صاف و شفاف شرابیں بنائی جاتی ہیں، جیسے وائن، یہ الکحل دواؤں میں نہیں ڈالا جاتا، ورنہ دوائیں اپنے موجودہ دام سے کئی گنا زیادہ گراں ہوتیں۔ عام طور سے دواؤں میں گنے کے رس سے بنایا گیا الکحل ہی آمیز کیا جاتا ہے اور یہی وافر مقدار اور سستے دام میں ہر جگہ فراہم بھی ہے۔

(۱)- الکحل اور زندگی، ترجمہ ایلکوہل اینڈ لائف، ص: ۹، ۱۰۔
(۲)- الکحل اور زندگی، ص: ۸، ۹۔
(۳)- بکٹیریا: جراثیم۔ ۱۲ (ن)۔
(۴)- کلوروفارم، ایتھر، بے ہوش کرنے کی دوائیں۔ ۱۲۔
(۵)- مخزن، ص: ۶۲۳۔
(۶)- فتاویٰ رضویہ، جلد دہم نصف آخر، ص: ۲۲۔
(۷)- الکحل اور زندگی، ص: ۱۳۴۔

الکحل بنانے کا طریقہ:۔علم الکیمیا کے ایک لکچرر اور کئی ڈاکٹروں نے الکحل بنانے کا طریقہ یہ بتایا:

''گنا یا جس چیز کے رس یا شیرہ سے الکحل بنانا مقصود ہوتا ہے اسے کسی برتن میں بند کر کے ایک مقررہ مدت تک سڑایا جاتا ہے۔یہاں تک کہ اس میں کیڑے پیدا ہو جاتے ہیں پھر اسے آگ پر جوش دیا جاتا ہے،جب وہ ایک مخصوص درجۂ حرارت پر پہنچتا ہے تو اس کی بھاپ کو ایک پائپ کے ذریعہ گزار کر دوسرے برتن میں اسے محفوظ کیا جاتا ہے،یہ بھاپ دوسرے برتن میں پانی کے قطرات کی شکل میں ٹپکتی ہے۔یہی جمع شدہ بھاپ یا قطرات الکحل کے نام سے موسوم ہیں۔''

مخزن الادویہ میں اصطلاحی الفاظ میں اس کے بنانے کی ترکیب یوں لکھی ہے:کم طاقت والے ایتھی لِک ایلکوہل [۱] (Ethylic Alcohol) سے کم از کم نو فیصدی پانی اڑا کر پھر اسے کشید کر لیتے ہیں چناں چہ ریکٹی فائیڈ اسپرٹ [۲] (Spirit Rectifide) جس میں ۱۰ر فیصد پانی ہوتا ہے میں سے کاربونیٹ آف پوٹےشیم یا کلورائیڈ آف کیلشیم [۳] کے ذریعہ کم از کم نو فیصد پانی کو علاحدہ کرنے کے بعد پھر اسے کشید کرنے سے خالص ایلکوہل حاصل ہوتا ہے۔ [۴]

یہ الکحل پانی کی کم وبیش آمیزش کے لحاظ سے مختلف فیصد کے ہوتے ہیں۔شمس الاطباء ڈاکٹر غلام جیلانی نے مخزن الادویہ میں پانی ملے ہوئے الکحل کے زیر عنوان چار قسم کے کم وبیش فیصد والے الکحل شمار کیے ہیں۔ساتھ ہی ان کے بنانے کی ترکیب بھی لکھی ہے۔ہم یہاں صرف ان کے ناموں کی ایک فہرست پیش کرتے ہیں:

(۱)-ایلکوہل:- ۷۰ر فیصدی

(۲)-ایلکوہل:- ۶۰ر فیصدی

(۳)-ایلکوہل:- ۴۵ر فیصدی

(۴)-ایلکوہل:- ۲۰ر فیصدی [۵]

اسپرٹ:۔انگریزی زبان کی مستند اور مشہور لغات بھارگواز ڈکشنری اور ایڈوانسڈ ٹوئینتھ سنچری ڈکشنری میں اسپرٹ (Spirit) کے معانی یہ لکھے ہیں:

(۱)-روح: سول (Sol)

(۲)-تیز شراب: اسٹرانگ لیکر (Strong Liqur)

ان کے علاوہ اور بھی دوسرے معانی مثلاً زندگی کی حقیقت،خالص مقصد،پر جوش غیر معمولی عقل مند انسان،اور اثر وغیرہ

---

(۱)- ایتھیلک ایلکوہل:اس میں ایتھن .... نام کی ایک خاص قسم کی گیس شامل ہوتی ہے،اس لیے اسے ایتھیلک کہتے ہیں اس ایلکوہل میں پانی کی مقدار کچھ زیادہ ہوتی ہے۔۱۲ان۔

(۲)-ایکٹی فائیڈ اسپرٹ یعنی شراب خالص کا تعارف اسپرٹ کے بیان میں عنقریب آ رہا ہے۔۱۲ان۔

(۳)-کاربونیٹ آف پوٹےشیم،کلورائیڈ آف کیلشیم،یہ دونوں خاص قسم کے مرکب ہیں جو نمی کو کھینچ لیتے ہیں۔۱۲ان۔

(۴)-مخزن الادویہ ڈاکٹری،ص:۶۲۳۔

(۵)-مخزن الادویہ،ص:۶۲۵،۶۲۶۔

بھی درج ہیں۔[۱]

اور شمس الاطبا نے اس کا معنی روح الخمر، روح النبیذ اور جوہرِ شراب لکھا ہے۔[۲]

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان کے کلام سے بھی یہی عیاں ہے۔

رقم طراز ہیں:

إنّ اِسْبار تو – وھی روحُ النّبیذِ خمرٌ قطعًا بل من أخبث الخمور. اھ [۳]

اسپرٹ جس کا معنیٰ روح النبیذ ہے۔ یقیناً شراب ہے۔ یہ سب سے بدتر شراب ہے۔

بنیادی طور پر الکحل اور اسپرٹ کے درمیان کوئی فرق نہیں، البتہ کچھ جزوی فرق ضرور پایا جاتا ہے، جیسا کہ ذیل کے اقتباس سے عیاں ہوگا۔ مخزن الادویہ میں اسپرٹ کے تعلق سے یہ تفصیلات درج ہیں:

بنانے کی ترکیب: -شکری سیّال یا میٹھے رسوں مثلاً گڑ یا شکر کا شربت، یا آبِ نیشکر یا آبِ انگور، یا آبِ سیب وغیرہ میں خمیر اٹھا کر پھر ان کا عرق کھینچ لیتے ہیں۔

نوٹ: -جب شکر کو پانی میں گھول کر اور اسے ایک ایسی گرم جگہ میں جہاں کی حرارت ۷۰/ اور ۸۰/ درجہ فارن ہائٹ کے درمیان ہو۔ رکھ کر اس میں خمیر شراب ملا دیں تو اس میں ایک تیز حرکت پیدا ہو کر جوش آنے لگتا، اور کاربانِک ایسڈ گیس خارج ہونے لگتی ہے اور وہ سیّال بڑا گدلا ہو جاتا ہے لیکن آخر کار تمام تلچھٹ برتن کے پینیدے میں تہ نشین ہو جاتا ہے اور شکر شراب میں تبدیل ہو جاتی ہے ایسی شراب کو شرابِ خام کہتے ہیں، اور جب شرابِ خام کو مقطر یا کشید کرتے ہیں تو مذکورہ بالا "شرابِ خالص" یا "ریکٹی فائیڈ اسپرٹ" حاصل ہوتی ہے جس کو سنسکرت میں "ذنیکش بدھ" اور ہندی میں "تیج مدِھرا" کہتے ہیں۔[۴]

اس اقتباس سے یہ معلوم ہوا کہ "ریکٹی فائیڈ اسپرٹ" کیا چیز ہے، اور الکحل بنانے کی ترکیب میں آپ یہ پڑھ آئے کہ "ریکٹی فائیڈ اسپرٹ" (جس میں ۱۰/ فیصدی پانی ہوتا ہے) میں سے کم از کم نو فیصدی پانی کو علاحدہ کرنے کے بعد، پھر اسے کشید کرنے سے خالص اَیلکوہل حاصل ہوتا ہے۔"[۵]

یہاں سے معلوم ہوا کہ اسپرٹ ہی سے الکحل بھی تیار کیا جاتا ہے تو جو بنیادی اجزا اسپرٹ کے ہیں وہی الکحل کے بھی ہوئے۔

صفات: -مخزن الادویہ میں "ریکٹی فائیڈ اسپرٹ" (شراب خالص) کے صفات ان الفاظ میں بیان کیے گئے ہیں:

"یہ ایک بے رنگ و شفاف سیّال ہے جس کی بو خوش گوار، اور ذائقہ تیز ہوتا ہے، آگ لگانے سے یہ بآسانی بغیر دھواں دینے کے نیلے رنگ کے شعلے سے جل اٹھتا ہے اور جل جانے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا، اس کا وزن متناسبہ ۸۳۴ء۰ ہوتا ہے اور اس میں

(۱)-بھار گواز ڈکشنری کلاں، ص:۸۵۲، ایڈوانسڈ، ص:۶۲۴، ۶۲۵۔

(۲)-مخزن، ص:۶۲۳۔

(۳)-فتاویٰ رضویہ، جلد دوم، ص: ۱۲۰، رسالہ: الأحلیٰ منَ السُّكرَ، مکتبہ: رضا اکیڈمی.

(۴)-مخزن الادویہ، ص:۶۲۳۔

(۵)-مخزن الادویہ، ص:۶۲۳۔

بروئے وزن ۶۵ء۸۵ لیکن بروئے حجم (۹۰) فیصدی ایتھل ہائیڈرو آکسائیڈ ہوتا ہے۔ [۱]

ٹنکچر:- ٹنکچر (Tincturae) انگریزی زبان کا لفظ ہے جس کا معنیٰ عربی میں "صِبغہ" فارسی میں "تعفین" اور اردو میں "رنگ" ہے۔ انگریزی کی مستند لغت ایڈوانسڈ ٹوئینتھ میں اس کا معنیٰ "الکحلی مرکب (دوا کا)" لکھا ہے (ص:۶۸۷) اور بھارگواز ڈکشنری میں یہ معانی لکھے ہیں:

(۱)- ہلکا رنگ، شیڈ آف کلر۔ (Shade of Colour)

(۲)- الکحل میں حل شدہ دواؤں کا نکلا ہوا عرق (این ایلکو مالک اکس ٹریکٹ آف سم کلر) [۲] (An. Alcoholio Extract of Some Colour)

شمس الاطبا نے اس کی وجہ تسمیہ یہ تحریر کی ہے:

"انگریزی لفظ ٹنکچر اور اس کے مترادف عربی لفظ صبغہ کے لغوی معنیٰ ہیں "رنگ" چوں کہ اس قسم (یعنی ادویہ کے اجزائے مؤثرہ) کا مرکب بنانے کے لیے جب ادویہ کو اہلکوہل میں بھگوتے ہیں تو اس میں ان کے اجزاے مؤثرہ کی تحلیل ہوجانے کے علاوہ ان کی رنگت بھی آجاتی ہے یعنی وہ ایلکوہل رنگین ہوجاتا ہے اس لیے انگریزی و عربی میں اس کو ایسے نام سے موسوم کیا گیا۔" [۳]

بنانے کی ترکیب:- ایک ماہر کیمیاداں نے اس سلسلے میں مجھے یہ معلومات فراہم کیں کہ: کسی چیز مثلاً پتی (جو ایک مفرد دوا ہے) کا جب عرق کشید کرنا ہوتا ہے تو اسے کچاچا کر الکحل میں بھگویا جاتا ہے۔ الکحل اس دوا یا پتی کے ایک ایک رگ و ریشہ میں پہنچ جاتا ہے اور اس کے ذریعہ پتی کا سارا عرق بآسانی کشید کر لیا جاتا ہے، الکحل کے علاوہ کوئی چیز ایسی نہیں جو پتی کے اندر اس طرح سرایت کر جائے جتنی الکحل سرایت کرتا ہے۔ اس لیے مفرد ادویہ کو الکحل میں بھگویا جاتا ہے تاکہ ان کے تمام اجزائے مفیدہ بآسانی کشید ہوجائیں۔

اس کی تائید جان، اے، ہنٹر کے اس بیان سے ہوتی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"الکحل دنیا میں سب سے تشنہ چیز موجود ہے، وہ جس چیز میں داخل ہوتی ہے اس کا پانی جذب کر لیتی ہے اگر گوشت یا ترکاری کا ایک ٹکڑا الکحل میں ڈال دیا جائے تو وہ خشک اور سخت ہوجاتا ہے، الکحل اس میں سے تقریباً سارا پانی نکال لیتی ہے۔" [۴]

اور مخزن الادویہ کی یہ صراحت پہلے گزر چکی ہے کہ:

"یہ (الکحل) نمی کو بآسانی جذب کر لیتا ہے۔" [۵]

شمس الاطبا ڈاکٹر غلام جیلانی نے اس سلسلے میں بڑی مفید معلومات فراہم کی ہیں ہم یہاں ان کے کلمات من وعن نقل کرتے

(۱)- مخزن، ص:۶۲۴۔

(۲)- بھارگواز ڈکشنری کلاں، ص:۹۵۰۔

(۳)- مخزن الادویہ ڈاکٹری، ص:۱۱۶، بیان ٹینکچوری۔

(۴)- الکحل اور زندگی، ص:۸۔

(۵)- مخزن، ص:۶۲۳۔

ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

”انگریزی ٹنکچر کسی ایک دوا، یا چند ادویہ کے اجزاے مؤثرہ کا ایک ایلکوہالک سولیوشن [۱] ہوتا ہے اطباے قدیم بھی نباتی ادویہ کو شراب میں بھگو کر ان کا خِسانده [۲] بنایا کرتے تھے، جس کو خسانۂ خمری کہتے ہیں۔ وہ بھی در حقیقت ٹنکچر ہی ہوتا تھا۔ چناں چہ اس قسم کے خسانده کی مثال ”محیط اعظم“ میں شیلم کے بیان میں پائی جاتی ہے۔“

برٹش فارما کوپیا [۳] میں کل ۷۱ر ٹنکچرز آفیشل [۴] میں ہیں جن میں سے دو حیوانی ادویہ سے بنائے جاتے ہیں اور تین جمادی ادویہ سے بنائے جاتے ہیں اور باقی ۶۶ر نباتی ادویہ سے تیار کیے جاتے ہیں۔

ان میں سے ۱۷ر ٹنکچرز تو محض بذریعہ سولیوشن بنائے جاتے ہیں، ۲۱ر بذریعہ امے سی ریشن [۵] ۳۱ر بذریعہ پرکولے شن [۶] اور دو بذریعہ مے سی ریشن و پرکولیشن بنتے ہیں۔

۶۹ر ٹنکچرز بنانے میں مختلف طاقت کا ایلکوہل استعمال کیا جاتا ہے، چناں چہ ۲۲ر کے لیے ایلکوہل (۹۰ر فیصدی) ۱۵ر کے لیے ایلکوہل (۷۰ر فیصدی)، ۲۱ر کے لیے ایلکوہل (۶۰ر فیصدی) ۱۱ر کے لیے ایلکوہل (۴۵ر فیصدی) اور ۷ر میں علاوہ (ایلکوہل کے آبِ مقطر بھی اضافہ کیا جاتا ہے۔ ایک ٹنکچر ایتھر [۷] سے بنایا جاتا ہے اور ایک ٹنکچر، ٹنکچر آف اورنج پیل سے بنایا جاتا ہے یعنی ٹنکچر آف کونین۔

بہ اعتبار ترکیب کے ٹنکچر یا سمپل (مفرد) ہوتا ہے، یا کمپونڈ (مرکب) سمپل ٹنکچر تو وہ ہوتا ہے کہ جس میں صرف ایک دوا ہوتی ہے اور ایک محلل ہوتا ہے۔ چناں چہ برٹش فارما کوپیا میں اس قسم کی ۴۹ر ٹنکچرز ہیں۔ اور کمپونڈ ٹنکچر وہ ہوتا ہے کہ جس میں ایک سے زیادہ دوائیں ہوتی ہیں۔ چناں چہ دس ٹنکچرز کمپونڈ ٹنکچرز کہلاتے ہیں۔

لیکن ان کے علاوہ برٹش فارما کوپیا میں ۱۲ر اور ٹنکچرز بھی ہیں جن میں سے ہر ایک میں ایک سے زیادہ دوائیں پڑتی ہیں لیکن وہ کمپونڈ ٹنکچرز نہیں کہلاتے۔ ان کے لیے بہتر نام ”کمپلیکس ٹنکچر“ معلوم ہوتا ہے اس لیے مذکورہ بالا تمام ٹنکچرز مندرجہ ذیل تین جماعتوں میں تقسیم کیے جاتے ہیں۔

(۱)- سمپل ٹنکچرز: یعنی تعفنیات مفردہ۔

---

(۱)- ایلکوہالک سولیوشن: الکحل کا محلول، الکحل میں حل کی ہوئی دوا۔ ۱۲ ان۔

(۲)- خسانده: پانی یا کسی رقیق میں بھگوئی ہوئی دوا کا عرق، یہی عرق جوش دے کر کشید کیا جائے تو جوشانده کہلاتا ہے۔ فرہنگ آصفیہ، ص:۸۵۱، ج:۱، میں اس کا معنیٰ ”بھگوئی ہوئی دوا کا آبِ زلال“ لکھا ہے۔ ۱۲ ان۔

(۳)- برٹش فارما کوپیا: قرابادین برطانیہ یہ برطانیہ کی ایک مستند طبی کتاب ہے۔ ۱۲ ان۔

(۴)- آفیشل: رجسٹرڈ، منظور شدہ۔

(۵)- مے سی ریشن۔

(۶)- پرکولیشن تقطیر، چھلنی میں ڈال کر قطرات ٹپکانا۔ ۱۲ ایڈوانسڈ ٹوئیتھ سینچری ڈکشنری۔

(۷)- ایتھر: بے ہوش کرنے کی ایک دوا۔ ۱۲ ان۔

(۲)-کمپونڈ ٹنکچرز: یعنی تعفنیات مرکبہ۔
(۳)-کم پلیکس ٹنکچرز: یعنی تعفنیات مختلطہ۔[۱]

اس کے بعد شمس الاطبا نے ۱۷ رٹنکچرز یا اصباغ کی فہرست مع اجزا و ترکیب وغیرہ پیش کی ہے۔
اب تک کی تمام تفصیلات کا خلاصہ یہ ہے کہ صبغہ یعنی ٹنکچرز، الکحل کے محلوں سے یا تقطیر وغیرہ کے ذریعہ تیار ہوتا ہے۔
اور الکحل، اسپرٹ سے تو جو حکم اسپرٹ کا ہو گا وہی الکحل اور ٹنکچر اور تمام مرکب و مختلطہ ادویہ کا بھی ہو گا۔

اہل سنت و جماعت کا موقف:-اسپرٹ کے باب میں علمائے اہل سنت و جماعت کا موقف وہی ہے جو فقیہ فقید المثال امام احمد رضا قدس سرہ کا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

(۱)-"اسپرٹ قطعاً شراب ہے، سمیت کے سبب قابلِ شرب نہ ہونا اسے شراب ہونے سے خارج نہیں کر سکتا، بلکہ اس کی سمیت ہی غایت جوش و اشتداد و سکر و فساد سے ہے، برانڈیاں[۲] کہ یورپ سے آتی ہیں ان کے نشہ کی قوتیں اس کے قطرات سے بڑھائی جاتی ہیں۔ فلاں قسم کی نوے قطروں میں اس کا ایک قطرہ ہے، فلاں کے سو میں۔ اور شرابیں پینے سے نشہ لاتی ہیں، اور اسپرٹ صرف سونگھنے سے۔ تو وہ حرام بھی ہے اور پیشاب کی طرح نجاستِ غلیظہ بھی۔ "کما ھو الصحیح المعتمد المفتیٰ بہ" [۳]

(۲)-انگریزی دواؤں میں جتنی دوائیں رقیق ہوتی ہیں، جنھیں ٹنکچر کہتے ہیں۔ ان سب میں یقیناً شراب ہوتی ہے وہ سب حرام بھی ہیں، اور ناپاک بھی، ان کا کھانا حلال، نہ بدن پر لگانا جائز، نہ خریدنا حلال، نہ بیچنا جائز۔

ان اسبارتو وھی روح النبیذ خمرٌ قطعًا بل من أخبث الخمور فھی حرام و رجس نجس نجاسۃ غلیظۃ کالبول.[۴]

بے شک اسپرٹ جس کا معنیٰ روح النبیذ ہے، شراب ہے بلکہ وہ سب سے گندی شراب ہے۔ کیوں کہ یہ حرام بھی ہے اور ناپاک بھی۔ اور اس کی نجاست پیشاب کی طرح نجاست غلیظہ ہے۔ (ن)

(۳)-شراب کسی قسم کی ہو مطلقاً حرام بھی ہے، اور پیشاب کی طرح نجس بھی۔ برانڈی ہو، خواہ اسپرٹ، خواہ کوئی بلا۔ جس دوا میں اس کا جز ہو، خواہ کسی طرح اس کی آمیزش ہو اس کا کھانا پینا بھی حرام، اس کا بیچنا خریدنا بھی حرام۔ طبیب کہ اس کا استعمال بتائے مبتلائے گناہ و آثام۔ یہی ہمارے ائمۂ کرام کا مذہب صحیح و معتمد ہے۔ ڈاکٹری ٹنکچرز وغیرہ رقیق دوائیں عموماً اسپرٹ کی آمیزش

---

(۱)-مخزن الادویہ ڈاکٹری، ص:۱۱۶،۱۱۷۔
(۲)-برانڈیاں: برانڈی کی جمع۔ ایک قسم کی تیز شراب۔ جان. اے ہنٹر لکھتا ہے: "الکحل کی شرابیں تیار ہوتی ہیں، ان شرابوں میں الکحل کی مقدار کا فرق ہوتا ہے۔ بیر میں الکحل کم ہوتی ہے، وائن میں اس سے زیادہ، اسپرٹ میں بہت زیادہ وِہسکی یا برانڈی کی ایک بوتل میں نصف کے قریب خالص الکحل ہوتی ہے۔ (الکحل اور زندگی، ص:۱۶۷)
(۳)-فتاویٰ رضویہ، جلد دھم، نصف آخر، ص:۲۲، رسالہ: الکشف شافیا، رضا اکیڈمی.
(۴)-فتاویٰ رضویہ، جلد دوم، ص:۱۲۰، رسالہ الاحلی من السُّکر. رضا اکیڈمی.

سے خالی نہیں ہوتیں وہ سب حرام و نجس ہیں۔[1]

امام احمد رضا قدس سرہ کے ارشادات عالیہ سے یہ معلوم ہوا کہ ٹنکچر، اسپرٹ، الکحل سبھی شراب ہیں اور پیشاب کی طرح ناپاک بھی۔ لہٰذا ان کا استعمال حرام و گناہ ہے۔

شراب کے اقسام:- شریعت کے نقطۂ نگاہ سے شراب کی چار قسمیں ہیں۔ جو حسب ذیل ہیں:

(۱)- خمر: انگور کا کچا پانی جس میں جوش آکر تیزی پیدا ہو جائے اور جھاگ پھینک دے۔ یعنی جھاگ سے صاف ستھرا ہو کر شفاف اور رقیق ہو جائے۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جھاگ سے صاف ستھرا ہو جانا خمر ہونے کے لیے شرط نہیں، بلکہ صرف تیزی آجانا کافی ہے۔

(۲)- عصیر: انگور کا وہ شیرہ جو دھوپ یا آگ پر اتنا پکایا جائے کہ وہ تہائی سے کم جل جائے یعنی ایک تہائی سے زیادہ باقی رہے۔

اب اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف)- باذق:- وہ عصیر جو معمولی پکایا گیا ہو۔

(ب)- منصّف:- وہ عصیر جو پکا کر آدھا جَلا دیا گیا ہو، اور آدھا باقی ہو۔

(۳)- نقیع التمر: تر کھجور کا کچا پانی جس میں تیزی آجائے اور جھاگ پھینک دے۔ اس کا دوسرا نام ''السکر'' بھی ہے۔

(۴)- نقیع الزبیب:- منقی کا کچا پانی جس میں جوش آکر تیزی پیدا ہو جائے اور جھاگ پھینک دے۔[2]

''خمر'' اپنی حقیقت کے لحاظ سے صرف انگور کا کچا پانی حسب تفصیل بالا ہے، اس معنی کے ساتھ ''خمر'' خاص ہے، اسی پر علمائے لغت کا اجماع ہے، اور بقیہ شرابوں پر اس کا اطلاق محض مجازاً ہوتا ہے۔[3]

ان شرابوں کے احکام میں فرق یہ ہے کہ:

- خمر کی حرمت قطعی ہے، اور بقیہ شرابوں کی ظنی و اجتہادی۔
- خمر کا مستحل کافر ہے، اور بقیہ شرابوں کا مستحل کافر نہیں۔
- خمر کا ایک قطرہ بھی پی لینے پر حد واجب ہے لیکن بقیہ شرابوں میں نشہ کی حد تک پینے پر واجب ہے۔
- خمر بالاتفاق نجاست غلیظہ ہے لیکن بقیہ شرابیں ایک روایت میں (یعنی شیخین کے نزدیک) خفیفہ ہیں۔
- خمر کی بیع بالاتفاق ناجائز ہے اور بقیہ شرابوں کی بیع امام اعظم علیہ الرحمۃ والرضوان کے نزدیک جائز ہے۔
- خمر کے تلف کرنے پر بالاتفاق ضمان واجب نہیں، لیکن بقیہ شرابوں کے تلف کرنے پر امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک

(۱) فتاویٰ رضویہ، جلد دھم، نصف آخر، ص:۷۔

(۲) ھدایہ، ص:۴۷۶ و ۴۷۹، ج:۴۔ کتاب الاشربہ، مجلس البرکات، مبارکفور۔

(۳) درمختار و ردالمحتار، ص:۲۷، ج:۱۰، کتاب الأشربة، دار الکتب العلمية/ ھدایہ، ص:۴۷۷، ج:۴۔

ضمان واجب ہے۔[۱]

حتیٰ کہ ظہیریہ وغیرہا میں ہے کہ صحت بیع، اور تلف کرنے سے مقصود ثواب نہ ہو تو وجوبِ ضمان کے سلسلے میں فتویٰ امام اعظم ہی کے قول پر ہے۔[۲]

ان شرابوں کے درمیان خمر و غیر خمر کے فرقِ احکام کے باوجود ہمارے ائمہ کرام علیہم الرحمۃ والرضوان کا اتفاق ہے کہ یہ تمام شرابیں حرام و ناپاک ہیں۔

ان چار شرابوں کے علاوہ جو دوسرے مشروبات تیار کیے جاتے ہیں۔ خواہ وہ انگور و کھجور کے ہوں۔ (جو درج بالا طریقوں کے علاوہ بنائے جاتے ہوں) یا دوسری چیزوں: مثلاً گیہوں، جو، شہد، دودھ، مہوہ، مکئی، انجیر وغیرہ کے، ان کے باب میں اصل مذہب جو شیخین کا مذہب ہے یہ ہے کہ نشہ کی حد تک ان کا پینا بھی حرام ہے اور اس حد سے کم میں غرض صحیح کے لیے ان کا پینا جائز و حلال ہے کہ یہ مشروبات بجائے خود پاک ہیں۔

لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ان مشروبات کو بھی شراب قرار دے کر حرمت و نجاست کا فیصلہ سناتے ہیں۔ بطور سدّ ذرائع فتویٰ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہی مسلک پر ہے۔

(۱)-"قالوا: ألفتویٰ فی زماننا بقول محمّدٍ لغلبة الفساد .... أقول: ألظاهر أنّ مرادهم التحریمُ مطلقًا وسَدُّ البابِ بالکلّیة."[۳]

مسلک شیخین کے متعلق مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کا ایک تاثر ملاحظہ کیجیے۔ آپ رقم طراز ہیں:

"یہ سب بر بنائے مذہب مفتیٰ بہ تھا۔ اور اصل مذہب کہ شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قول ہے: أعنی طهارة المثلّث العنبی المطبوخ التمری. والزبیبی وسائر الاشربة من غیر الکرم والنخلة مطلقًا وحلّها کلها دون قدر الإسکار. حاشا یہ قول بھی ساقط و باطل نہیں، بلکہ بہت باقوت ہے، خود اصل مذہب یہی ہے اور یہی جمہور صحابۂ کرام، حتیٰ کہ حضراتِ اصحابِ بدر رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے مروی ہے۔ یہی قولِ امام اعظم ہے۔ عامۂ متون مذہب مثل مختصر قدوری وہدایہ و وقایہ ونقایہ وکنز وغرر واصلاح وغیرہا میں اسی پر جزم واقتصار کیا، اکابر ائمۂ ترجیح وتصحیح مثل امام اجل ابو جعفر طحاوی وامام اجل ابو الحسن کرخی وامام شیخ الاسلام ابو بکر خواہر زادہ وامام اجل قاضی خاں، وامام اجل صاحب ہدایہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسی کو راجح و مختار رکھا، بلکہ خود امام محمد نے کتاب الآثار میں اسی پر فتویٰ دیا، اسی کو بہ ناخذ فرمایا۔ علمائے مذہب نے بہت سی کتب معتمدہ میں اس کی تصحیح فرمائی، یہاں تک کہ آکدِ الفاظِ ترجیح علیہ الفتویٰ سے بھی تذییل آئی۔"[۴]

---

(۱) هدايه، ص:٤٧٩، ج:٤، كتاب الاشربه، مجلس البركات، مبارك فور.

(۲) هنديه، ص:٤١٢، ج:٥ كتاب الأشربة، الباب الأول.

(۳) ردالمحتار، ص:٣٦، جلد:١٠، دار الكتب العلمية، بيروت

(۴) فتاویٰ رضویه، جلد یازدهم، ص:٥٣، ٥٤، رساله الفقه التسجیلی فی عجین النار جیلی، رضا اکیڈمی.

اس تاثر کے باوجود مجدد اعظم نے اپنے بہت سے فتاویٰ میں سدّ ذرائع کی مصلحت کے پیش نظر اسپرٹ اور ٹنکچر کے باب میں امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ہی موقف اختیار فرمایا۔

لیکن یہ بھی حقیقتِ واقعہ ہے کہ جب آپ نے اسپرٹ آمیز بعض امور کے متعلق یہ ملاحظہ فرمایا کہ عامۂ اہل ہند اس میں مبتلا ہو چکے ہیں یعنی فقہی اصطلاح کے مطابق عموم بلویٰ ہو گیا ہے تو وہاں آپ نے نہ صرف یہ کہ اپنے موقف میں لچک اور نرمی پیدا کی بلکہ اس کے بالکل برخلاف مذہب شیخین پر کئی ایک فتاویٰ صادر فرمائے۔ ان کی تفصیل یہ ہے:

آپ سے استفسار ہوا:

”مصری ایک سرخ رنگ کے کاغذ میں جس کی نسبت قوی گمان ہے کہ پڑیا کے رنگ میں رنگا گیا ہو، بندھی تھی اس کی سرخی فی الجملہ مصری میں آگئی تو وہ مصری کھائی جائے یا نہیں؟“

اس کے جواب میں آپ نے ارقام فرمایا:

”پڑیا کی نجاست پر فتویٰ دیے جانے میں فقیر کو کلام کثیر ہے۔ ملخص اس کا یہ ہے کہ پڑیا میں اسپرٹ کا ملنا اگر بطریق شرعی ثابت بھی ہو تو اس میں شک نہیں کہ ہندیوں کو اس کی رنگت میں ابتلائے عام ہے۔

اور ”عموم بلویٰ“ ”نجاست متفق علیہا میں باعث تخفیف، حتیٰ فی موضع النصّ القطعی کما فی ترشّش البول قدر رؤس الإبر کما حققه المحقق علی الإطلاق فی فتح القدیر۔“ [۱]

نہ کہ محل اختلاف میں، جو زمانۂ صحابہ سے عہد مجتہدین تک برابر اختلافی چلا آیا۔

نہ کہ جہاں صاحب مذہب حضرت امام اعظم و امام ابو یوسف کا اصل مذہب طہارت ہو، اور وہی امام ثالث امام محمد سے بھی ایک روایت اور اسی کو امام طحاوی وغیرہ ائمۂ ترجیح و تصحیح نے مختار و مرجح رکھا ہو۔

نہ کہ ایسی حالت میں، جہاں اس مصلحت کو بھی دخل نہ ہو جو متاخرینِ اہل فتویٰ کو اصل مذہب سے عدول اور روایتِ اُخرائے امام محمد کے قبول پر باعث ہو۔

نہ کہ جب مصلحت الٹی اس کے ترک، اور اصل مذہب پر افتا کی موجب ہو۔ تو ایسی جگہ بلا وجہ بلکہ برخلاف وجہ مذہب مہذب، صاحب مذہب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ترک کر کے مسلمانوں کو ضیق و حرج میں ڈالنا اور عامۂ مومنین و مومناتِ جمیع دیار و اقطار ہندیہ کی نمازیں معاذ اللہ باطل اور انھیں آثم و مُصِر علی الکبیرہ قرار دینا روش فقہی سے یکسر دور پڑنا ہے۔ و باللہ التوفیق۔ [۲]

(۲)- ایک دوسرے فتوے میں آپ نے رخصت کا یہ نمونہ پیش کیا:

”بادامی رنگ کے پڑیا میں تو کوئی مضائقہ نہیں، اور رنگت کی پڑیا سے ورع کے لیے بچنا اولی ہے، پھر بھی اس سے نماز نہ ہونے پر فتوی دینا آج کل سخت حرج کا باعث ہے۔ و الحرجُ مدفوع بالنص و عمومُ البلویٰ من موجبات

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۱۸۹، ج: ۲، رضا اکیڈمی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۴۵، ج: ۲، باب الانجاس، رضا اکیڈمی

التخفیف لاسیما فی مسائل الطهارة والنجاسة.

لہٰذا اس مسئلہ میں مذہب حضرت امام اعظم و امام یوسف رضی اللہ تعالیٰ سے عدول کی کوئی وجہ نہیں، ہمارے ان اماموں کے مذہب پر پڑیا کی رنگت سے نماز بلاشبہہ جائز ہے۔ فقیر اس زمانے میں اسی پر فتویٰ دینا پسند کرتا ہے۔

"وقد ذکرنا علیٰ هذه المسئلة کلامًا أکثر من هٰذا فی فتاوینا وسنحقق الأمر بما لا مزید علیه إن ساعد التوفیق من الله سبحانه وتعالیٰ والله تعالیٰ اعلم." [۱]

(۳)-انگریزی ٹنکچروں میں عموماً اسپرٹ ہوتی ہے تو کھانے پینے کے سوار نگنے وغیرہ میں جہاں خود اس کا چھونا، لگانا پڑے وہ بھی ممنوع و ناجائز ہے۔ صرف کپڑوں میں فقیر کے نزدیک (بوجہ) "عمومِ بلویٰ" حکم طہارت ہے۔ أخذًا بأصل المذهب والتفصیل فی فتاوینا. [۲]

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے اپنے درج بالا دوسرے فتوے میں سنُحقّقُ الأمر بما لا مزید علیه سے حرف آخر کی شکل میں جس تحقیق کے پیش کرنے کا وعدہ فرمایا ہے غالبًا اس کا ایفاء اپنے رسالۂ مبارکہ "الفقه التسجیلی فی عجین النار جیلی " میں کیا ہے، اس حیثیت سے، نیز "التعلیلُ دلیلُ التعویل " کے پیش نظر غور کیا جائے تو واضح ہو گا کہ اس رسالہ میں بھی آپ کا رجحان مسلک شیخین کی طرف ہی ہے مگر افسوس کہ یہ رسالہ مکمل محفوظ نہیں رہا۔

سوالات:-ان تفاصیل کے ساتھ درج ذیل سوالات حاضر خدمت ہیں:

(۱)-الکحل، اسپرٹ اور ٹنکچر کیا شرعی نقطۂ نگاہ سے "خمر" ہیں؟

(۲)-اگر یہ خمر نہیں ہیں تو کیا ان شرابوں میں سے ہیں جن کی حرمت پر ہمارے ائمۂ کرام کا اتفاق ہے۔ گو وہ حرمت ظنی و اجتہادی ہی سہی؟

(۳)- یا ان کا شمار ان مشروبات سے ہو گا جو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک حد اسکار سے کم میں اغراض صحیحہ کے لیے حلال ہیں۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ بھی شراب ہیں اور ناپاک و حرام؟

(۴)- شراب کی مختلف فیہ قسم سے ہونے کی تقدیر پر کیا آج کے زمانے میں ایسی شرابوں سے مخلوط دواؤں میں عموم بلویٰ کی حالت پیدا ہو چکی ہے یا نہیں؟

(۵)-اگر عمومِ بلویٰ کی حالت پیدا ہو چکی ہے تو کیا آج کے زمانے میں دواؤں کے استعمال کی حد تک مذہب شیخین پر عمل اور فتویٰ جائز ہو گا یا نہیں؟

(۶)-امام احمد رضا قدس سرہ نے صرف رنگین کپڑوں کے بارے میں حکم طہارت دیا ہے لیکن آج کل دوسری اشیا، مثلاً دیوار، دروازے، کرسیاں، پلنگ، میز وغیرہ بھی مختلف قسم کے رنگوں سے مزین کیے جاتے ہیں، ان کے بارے میں کیا حکم ہو گا؟ امید کہ مسئلے کے تمام گوشوں کا تحقیقی جائزہ لے کر جواب ارقام فرمائیں گے۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۵۰، ۵۱، ج: ۲، باب الأنجاس، رضا اکیڈمی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۸۹، ج: ۱۱، کتاب الاشربۃ، رضا اکیڈمی

آپ کی سہولت کے لیے چند جزئیات کی ایک فہرست بھی سوال نامہ کے ساتھ منسلک ہے، ممکن ہے ان سے جواب کی تیاری میں کچھ مدد ملے۔

جزئیات — خمر کی ماہیت

تخریج: محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی

ألخمر: هى النئُّ من ماء العنب إذا غلىٰ واشتدّ وقذف بالزّبد، ولم يشترطا قذفه وبه قالت الثلاثة وقد تطلق الخمر على غير ما ذكر مجازًا. (الدرالمختار)

(وقوله: وقد تطلق) قال فى المنح: هذا الإسم خُص بالشراب بإجماع اهل اللغة. ولا نقول: إنّ كلّ مسكر خمر، لاشتقاقه من مخامرة العقل، فإنّ اللغة لايجرى فيها القياس فلا يسمّى الدن قارورة لقرار الماء فيه.

وامّا قوله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم: كلّ مسكر خمر، وكل مسكر حرام. وقوله إن من الحنطة خمرا، وإن من الشعير خمرا، ومن الزبيب خمرا، ومن العسل خمرا، فجوابه: أن الخمر حقيقة تطلق على ماذكرنا، وغيره كل واحدٍ لهٗ اسم، مثل المثلث والباذق والمنصف ونحوها وإطلاق الخمر عليها مجاز، وعليه يحمل الحديث اه ملخصًا.

اوهو لبيان الحكم لانه عليه الصلاة والسلام بعث له لالبيان الحقائق اه.[۱]

أن الثابت فى اللغة من تفسير الخمر بالنئ من ماء العنب إذا اشتدّ وهذا مالا يشك فيه من تتبع مواقع استعمالاتهم، ولقد يطول الكلام بايراده، و يدلّ علىٰ أن الحمل المذكور على الخمر بطريق التشبيه قول ابن عمر رضى الله تعالىٰ عنهما حرمت الخمر، وما بالمدينة منها شئ، اخرجه البخارى فى الصحيح. و معلوم أنّهٗ انّما اراد ماء العنب لثبوت انّه كان بالمدينة غيرها لما ثبت من قول انس "وما شرابهم يومئذٍ أى يوم حرمت. الا الفضيح البسر والتمر. فعرف ان ما اطلق هو، وغيرهٗ من الحمل لغيرها عليها بهو هو كان على وجه التشبيه الخ.[۲]

---

(۱) ردالمحتار، ج:۱۰، ص:۲۶، ۲۷، كتاب الأشربة، دار الكتب العلمية، بيروت./ الهداية، كتاب الأشربة، ص:۴۷۸، ۴۷۹، ج:۴، مجلس البركات، مباركفور.

(۲) فتح القدير، ص:۸۰، ج:۵، باب حد الشرب/ تكملة البحرائق، كتاب الاشربه، ص:۲۴۶، ۲۵۰، ج:۸/ تكملة فتح القدير (نتائج الافكار) كتاب الاشربه، ص:۲۱، ۴۲، ج:۹، عنايه و كفايه و سعدى.

خمر اور غیر خمر شرابوں کے فرق احکام

ألا أنّ حرمة هذه الاشربة (العصير، ونقيعا التمر والزبيب) دون حرمة الخمر.

(۱)- حتی لایکفّر مستحلّها و یکفر مستحلّ الخمر - لان حرمتها إجتهادية وحرمة الخمر قطعية.

(۲)- ولا يجب الحد بشربها حتى يسكر ويجب بشرب قطرة من الخمر.

(۳)- ونجاستها خفيفة فى رواية، وغليظة فى أخرىٰ ونجاسة الخمر غليظة روايةً واحدةً.

(٤)- ويجوز بيعها، و يضمن متلفها عند أبي حنيفة، خلافًا لهما فيهما.

ولا ينتفع بها بوجهٍ من الوجوه لانّهما محرمة. اھ.[۱]

وحكى عن الفضلى رحمه الله تعالىٰ أنه قال: على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يجب ان يكون نجسا نجاسة خفيفة والفتوىٰ علىٰ انه نجس نجاسة غليظة.

ويجوز بيع الباذق والمنصف والسكر ونقيع الزبيب و يضمن متلفها فى قول ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ خلافا لهما. والفتوىٰ على قوله فى البيع.

أمّا فى الضمان: ان كان المتلفُ قصد الحسبة وذٰلك يعرف بقرائن الاحوال فالفتوىٰ علىٰ قولهما، وان لم يقصد الحسبة فالفتوىٰ على قولهٖ ايضاً. كذا فى الظهرية. اھ.[۲]

خمر کی حرمت قطعیہ، بلکہ ضروریاتِ دین سے ہے۔ اس کے ایک قطرہ کی حرمت کا منکر قطعاً کافر ہے۔ باقی مسکرات میں یہ حکم نہیں۔[۳]

غیر مسکراتِ اربعہ کا حکم

وقال فى الجامع الصغير: وما سوىٰ ذٰلك من الاشربة (وهو الخمر، والعصير والنقيعان) فلا بأس به.

قالوا: هذا الجوابُ، علىٰ هذا العموم والبيان لايوجد فى غيره (أى غير الجامع الصغير)

(۱) هدایہ، ص:٤٧٩، ج:٤، كتاب الأشربة، مجلس البركات، مباركفور.

(۲) فتاوىٰ عالم گیری، ص:٤١٢، ج:٥، كتاب الاشربة/ فتاوىٰ عالم گیری، ص:١٤٠، ج:٤، كتاب الاشربة/ وكذا فى الدر المختار و ردالمحتار، ص:٣٤، ج:١٠، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۳) فتاوىٰ رضويه، ص:٨٦، ج:١١.

وهو نصّ علیٰ أنّ مایتخذ من الحنظة والشعیر، والعسل والذرّة حلال عند ابی حنیفة ولا یحد شاربه عندهٗ وان سکر منه ولا یقع طلاق السکران منه بمنزلة النائم.

وعن محمد: أنه حرام ویحدشاربهٗ اذا سکر منه و یقع طلاقُهٗ اذا سکر منه کما فی سائر الأشربه المحرمة. وأبو یوسف رجع إلیٰ قول ابی حنیفة فلم یحرم کل مسکر الخ. (۱)

وأما ما هو حلال عند عامة العلماء فهو الطلاع وهو المثلث ونبیذ التمر والزبیب فهو حلال شربهٗ مادون السکر لاستمراء الطعام والتداوی للتقویٰ علی طاعة الله لا للتلهی والمسکر منه حرام وهو القدر الذی یسکر وهو قول العامة واذا سکر یجب الحد علیه، ویجوز بیعه و یضمن متلفه عند ابی حنیفة وابی یوسف واصحّ الروایتین عن محمد، وفی روایة عنه ان قلیله وکثیرهٗ حرام ولٰکن لایجب الحد مالم یسکر کذا فی محیط السرخسی والفتویٰ فی زماننا بقول محمد حتی یحد من سکر من الاشربة المتخذة من الحبوب والعسل، واللبن والتین لان الفسّاق یجتمعون علی هذه الاشربة فی زماننا و یقصدون السکر واللّهو بشربها، کذا فی التبیین. اھ. (۲)

وأما الأشربة المتخذة من الشعیر او الذرة اوالتفاح والعسل اذا اشتد وهو مطبوخ او غیر مطبوخ فانه یجوز شربه مادون السکر عند ابی حنیفة وابی یوسف و عند محمد رحمه الله حرام شربهٗ قال الفقیه و بهٖ ناخذ کذا فی الخلاصة الخ. (۳)

مذہب شیخین کے دلائل اور مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فتاویٰ رضویہ جلد یازدہم ص:۵۴ تا ۸۴، رسالۂ الفقه التسجیلی۔

عموم بلویٰ: وہ امر عام جس سے بچنا دشوار ہو اور اس وجہ سے عوام و خواص سبھی اس میں مبتلا ہوں۔ ”عمومِ بلویٰ“ کی تعریف نہیں ملی، البتہ کلام فقہا سے یہی مستفاد ہوتا ہے، صرف عوام کا ابتلا عموم بلویٰ نہیں۔

واضح ہو کہ عموم بلویٰ کا اثر صرف طہارت و نجاست کے ساتھ خاص نہیں بلکہ باب حلت و حرمت میں بھی یہ اثر انداز ہوتا ہے جیساکہ فتاویٰ رضویہ کی مذکورہ عبارت ”وعموم البلویٰ من موجباتِ التخفیف لاسیّما فی مسائل الطهارة والنجاسة“ (۴) سے معلوم ہوتا ہے۔ نیز فتاویٰ رضویہ میں اس کی صراحت بھی ہے، رقم طراز ہیں:

---

(۱) هدایه، ص:۴۷۹، ۴۸۰، ج:۴، کتاب الاشربه، مجلس البرکات، مبارکفور
(۲) فتاویٰ عالم گیری، ص:۴۱۲، ج:۵.
(۳) فتاویٰ عالم گیری، ص:۴۱۴، ج:۵.
(۴) فتاویٰ رضو یه، جلد دوم، ص:۵۰، ۵۱. مکتبه رضا اکیڈمی

"أنّ عموم البلویٰ من موجبات التخفیف شرعاً ..... و لا یخفیٰ علیٰ خادم الفقه أنّ هٰذا کما هو جاز فی باب الطهارة والنجاسة کذلك فی باب الإباحة والحرمة الخ" [۱]

یوں ہی اس کا دائرہ افعال اختیاریہ وغیر اختیاریہ سب کو عام ہے جس کے کتب فقہ میں بہت سے شواہد ہیں خود فتاویٰ رضویہ جلد یازدہم کے رسالہ مذکور میں ہے:

"عجمًا وعربًا، شرقًا و غربًا عام مومنین بلاد و بقاع تمام دنیا کو اس حقہ نوشی سے ابتلا ہے تو عدم جواز کا حکم دینا عامۂ امت مرحومہ کو معاذ اللہ فاسق بنانا ہے۔" [۲]

کھلی ہوئی بات ہے کہ حقہ نوشی فعل اختیاری ہے، غیر اختیاری نہیں، نیز تالاب کے اجارہ کے سلسلے میں فتاویٰ رضویہ کتاب الاجارہ میں ہے:

"اور جامع المضمرات میں جواز پر فتویٰ دیا۔ فی الدر المختار: جاز اجارة القناة والنهر مع الماء به یفتی لعموم البلویٰ. مضمرات اھ اقول: لقد أحسن إذ علّل الافتاء لعموم البلویٰ لا بحصول الجواز بالتبع اھ ملخصًا." [۳]

تالاب کو اجارہ پر لینا کوئی ایسا فعل نہیں جس میں آدمی بلا قصد واختیار مبتلا ہو جائے بلکہ اختیاری فعل ہے۔

"ان مسائل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عموم بلویٰ کے لیے ہر ہر فرد کا ابتلا ضروری نہیں ہے بلکہ اکثر افراد کا ابتلا بھی کافی ہے، کیوں کہ بہت سے لوگ ہیں جو حقہ نہیں پیتے، تالاب کو اجارہ پر نہیں لیتے۔"

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۴۳، ج:۱۱، رسالہ حقة المرجان لمهم حکم الدخان.

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص:۴۳، ج:۱۱.

(۳) فتاویٰ رضویہ، ص: ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ج:۸، رضا اکیڈمی.

خلاصۂ مقالات، بعنوان

الکحل آمیز دواؤں اور رنگین چیزوں کا استعمال

از: حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ

پہلا موضوع: انگریزی دواؤں اور ممنوع چیزوں سے مخلوط رنگوں کا حکم

بالعموم انگریزی دواؤں میں ممنوع اشیا کی ملاوٹ کی وجہ سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کا استعمال جائز ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں جو مقالات موصول ہوئے، ان میں بعض مبسوط ہیں، بعض متوسط اور بعض صرف ایک فتوے اور رائے کے طور پر بہت مختصر لکھے گئے ہیں۔

مبسوط مقالات درج ذیل حضرات کے ہیں:

(۱)- مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی	۲۲ر صفحات
(۲)- مولانا بدرِ عالم مصباحی	۱۲ر صفحات
(۳)- مولانا عبد الحق رضوی	۱۶ر صفحات
(۴)- مولانا محمد معراج القادری	۱۰ر صفحات
(۵)- مولانا انور علی مصباحی	۱۰ر صفحات

متوسط:

(۶)- مفتی مجیب الاسلام نسیم اعظمی	۳ر صفحات
(۷)- مولانا محمد نسیم فیض آبادی	۲ر صفحات
(۸)- مولانا رحمت حسین کلیمی	۲ر صفحات

آراو فتاویٰ:

(۹)- علامہ عبد الحکیم شرف قادری، لاہور	۱ر صفحہ

(۱۰)- مفتی محمد ایوب رضوی ۱ر صفحہ

(۱۱)- مفتی زین العابدین ٹانڈوی ۱ر صفحہ

(۱۲)- مولانا قاضی فضلِ احمد مصباحی ۲ر صفحات

(۱۳)- مولانا مفتی اختر حسین مصباحی دربھنگوی ۱ر صفحہ

ان مقالات وفتاویٰ کا مجموعی رخ جواز کی جانب ہے، عدم جواز کا رجحان رکھنے والے مقالات یہ ہیں:

مبسوط و غیر مبسوط:

(۱۴)- مولانا شمس الہدیٰ بستوی ۱۵ر صفحات

(۱۵)- مولانا عُزیر احسن رضوی ۱۰ر صفحات

(۱۶)- مولانا عبدالرحمٰن بستوی ۵ر صفحات

(۱۷)- مولانا محمد قاسم عبدالواحد شہید القادری ۸ر صفحات

(۱۸)- مولانا قاضی عبدالرحیم بستوی ۱ر صفحہ

(۱۹)- جناب سہیل احمد قادری رضوی، بلرام پور ۱ر صفحہ

(اِس میں بعض چیزوں کی توضیح ہے، کوئی فقہی مسئلہ یا شرعی حکم مذکور نہیں۔)

تبصرہ و خلاصہ: اول الذکر مبسوط مقالات میں زیادہ تفصیل اس سلسلہ میں ہے کہ خمر کی اقسام کیا ہیں؟ اور ان کے بارے میں ائمہ کے مذاہب اور احکام کیا ہیں؟ اس تفصیل کے تحت ہدایہ، عالم گیری، درِ مختار، ردالمحتار، فتاویٰ رضویہ وغیرہ کتب کے حوالے دیے گئے ہیں۔

اس بحث کے بعد ان مقالات میں مسئلہ شروع ہوتا ہے کہ انگریزی دواؤں کا حکم کیا ہے؟ اور عصرِ حاضر میں ان کے استعمال میں کچھ تخفیف ہوسکتی ہے یا نہیں؟ جب کہ امام احمد رضا، صدر الشریعہ، مفتیِ اعظم علیہم الرحمہ نے ان کے عدم جواز کا حکم دیا تھا۔

اس نکتہ کے فیصلہ کے لیے یہ بحث آتی ہے کہ کیا اب حالات پہلے سے مختلف ہو چکے ہیں؟ اگر مختلف ہو گئے ہیں تو کیا اس حد تک کہ حکم میں تخفیف کے مقتضی ہوں؟

اختلافِ حال سے متعلق یہ لکھتے ہیں کہ امام احمد رضا قدس سرہ کے زمانے میں طبِ یونانی کے ماہر مسلمان اطبا موجود تھے، جو اس کا لحاظ رکھتے تھے کہ دواؤں میں کوئی ممنوع چیز شامل نہ ہو، مگر اب ایسے اطبا تقریباً نایاب ہیں اور اختلافِ زمان سے حکم میں تبدیلی ہوتی ہے، اس سلسلے میں کتبِ فقہ سے کچھ جزئیات اور نظائر بھی پیش کیے گئے ہیں۔

دوسرے امر سے متعلق یہ بتاتے ہیں کہ اختلافِ حال اور یونانی اطبا و پاک ادویہ کی نایابی کے نتیجہ میں اب انگریزی دواؤں

کا استعمال عام ہو چکا ہے اور عوام و خواص سب اس میں مبتلا ہیں، اس لیے حکم میں تخفیف ہونی چاہیے، اس کی دلیل میں بطور خاص سبھی مبسوط مقالات میں فتاویٰ رضویہ کا یہ سوال و جواب پیش کیا گیا ہے:

سوال یہ تھا کہ ”مصری ایک سرخ رنگ کے کاغذ میں جس کی نسبت یہ قوی گمان ہے کہ پُڑیا کے رنگ میں رنگا گیا ہو، بندھی تھی، اس کی سرخی فی الجملہ مصری میں آگئی تو وہ مصری کھائی جائے یا نہیں، اور نہ کھائیں تو پھینک دیں یا کیا کریں؟

جواب یہ ہے کہ:

” ”پڑیا کی نجاست پر فتویٰ دیے جانے میں فقیر کو کلام کثیر ہے۔ ملخص اس کا یہ ہے کہ...

(الف) پڑیا میں اسپرٹ کا ملنا اگر بطریق شرعی ثابت بھی ہو...

(ب) تو اس میں شک نہیں کہ ہندیوں کو اس کی رنگت میں ابتلائے عام ہے۔ اور ”عموم بلویٰ“ نجاست متفق علیہا میں باعث تخفیف ـــــ حتیٰ فی موضع النصّ القطعی کما فی ترشّش البول قدر رؤس الإبر کما حققه المحقق علی الإطلاق فی فتح القدیر.“

(ج) نہ کہ محل اختلاف میں، جو زمانۂ صحابہ سے عہد مجتہدین تک برابر اختلافی چلا آیا۔

(د) نہ کہ جہاں صاحب مذہب حضرت امام اعظم و امام ابو یوسف کا اصل مذہب طہارت ہو، اور وہی امام ثالث امام محمد سے بھی ایک روایت اور اسی کو امام طحاوی وغیرہ ائمۂ ترجیح و تصحیح نے مختار و مرجح رکھا ہو۔

(ہ) نہ کہ ایسی حالت میں، جہاں اس مصلحت کو بھی دخل نہ ہو جو متأخرینِ اہل فتویٰ کو اصل مذہب سے عدول اور روایتِ اُخرائے امام محمد کے قبول پر باعث ہو۔

(و) نہ کہ جب مصلحت الٹی اس کے ترک، اور اصل مذہب پر افتا کی موجب ہو۔ تو ایسی جگہ بلا وجہ بلکہ بر خلاف وجہ مذہب مہذب، صاحب مذہب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ترک کر کے مسلمانوں کو ضیق و حرج میں ڈالنا اور عامۂ مومنین و مومناتِ جمیع دیار و اقطار ہندیہ کی نمازیں معاذ اللہ باطل اور انھیں آثم و مُصِر علی الکبیرہ قرار دینا روش فقہی سے یکسر دور پڑنا ہے۔“

فتاویٰ رضویہ یازدہم، ص: ۳۲ کی یہ عبارت بھی پیش کی گئی ہے:

اقول: ولسنا نعنی بهذا ان عامة المسلمین اذا ابتلوا بحرام حل بل الامران عموم البلوٰی من موجبات التخفیف شرعا وماضاق امر الا اتسع فاذا وقع ذٰلك فی مسئلة مختلف فیها ترجح جانب الیسر صونا للمسلمین عن العسر ولایخفی علی خادم الفقة ان هذا کماهوجار فی باب الطهارة والنجاسة کذٰلك فی باب الاباحة والحرمة. الخ

متوسط مقالات اور مختصر فتاویٰ میں اقسام و احکام کی تفصیل سے صَرفِ نظر کرتے ہوئے موجودہ حالات میں تخفیف سے متعلق خاص طور سے گفتگو کی گئی ہے اور یہ بھی اس امر پر متفق ہیں کہ جواز کا حکم ہونا چاہیے مگر علامہ عبد الحکیم شرف قادری مد ظلہ ایک اہم نقطے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذہبِ شیخین کو بنائے جواز بنانا فتنہ کا باعث ہوگا، اس کے بجائے تداوی

بالحرام سے متعلق مذہب صاحبین کو بنیاد بنانا چاہیے۔

مولانا بدرِ عالم مصباحی استاذ اشرفیہ اور مولانا انور علی مصباحی کے مقالوں میں اس طرف بھی توجہ کی گئی ہے، اور وہ تداوی بالحرام کے مسئلہ کو بھی انگریزی دواؤں کے جواز کی تائید کے طور پر لاتے ہیں۔

اس سلسلہ میں ردالمحتار کی متعدّد عبارتیں پیش کرتے ہیں۔ ردالمحتار میں خانیہ، نہایہ، تہذیب، ذخیرہ، تجنیس لصاحب الہدایہ وغیرہ کی عبارتیں لکھی گئی ہیں۔ ان کا حاصل یہ ہے کہ تداوی بالحرام بھی ناجائز ہے، اور ظاہر مذہب ممانعت ہی کا ہے، لیکن ایک قول میں رخصت ہے، جس کے لیے دو شرطیں ہیں، ایک یہ کہ دوسری کوئی جائز دوا ایسی دستیاب نہ ہو جو اس ممنوع دوا کا کام کر سکے، دوسرے یہ کہ مسلمان ماہر طبیب بتائے کہ اس ممنوع دوا سے شفا ہو جائے گی۔ ان عبارتوں کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اجازت بھی شفا یقینی ہونے ہی کی صورت میں ہے۔

مولانا انور علی نظامی یہاں ایک سوال و جواب بھی رقم کرتے ہیں، جو ان ہی کے الفاظ میں یہ ہے:

امام اہلِ سنت کا یہ قول کہ: ”نہ مجرد قولِ اطبا کہ ہرگز موجبِ یقین نہیں“ خاص اور متعیّن دوا سے متعلق ہے، جیسا کہ خود فرماتے ہیں: ”بارہا اطبا نسخے تجویز کرتے ہیں اور ان کے موافق آنے پر اعتمادِ کلی کرتے ہیں، پھر ہزار دفعہ کا تجربہ ہے کہ ہرگز ٹھیک نہیں اترتے، الخ“ (فتاویٰ رضویہ ۲/۱۳۴) مگر عام دوا یا جنسِ دوا کے سلسلہ میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ موجبِ یقین نہیں، کیوں کہ مطلقاً انگریزی دوائیں مثلاً عام امراض کے لیے نفع بخش ہیں اور ان کے علاوہ دوسری دوائیں یا تو دستیاب نہیں یا سہل الحصول نہیں، اس لیے مذکورہ دواؤں کا استعمال جائز ہونا چاہیے۔

الحاصل ان مقالات میں اہم اور بنیادی عنصر یہ ہے کہ انگریزی دواؤں میں اب نہ صرف ہندوستان اور نہ صرف عوام بلکہ غیر مسلموں کے ساتھ تمام ممالک کے مسلم عوام و خواص سبھی اس میں مبتلا ہو چکے ہیں اور دوسری دواؤں کا ملنا بہت دشوار ہے، اسی طرح ماہر مسلم یونانی اطبا کا ملنا بھی نہایت مشکل ہے، اس صورتِ حال کا تقاضا یہ ہے کہ دوا و علاج میں ان کا استعمال جائز ہونا چاہیے۔

مخلوط چیزوں سے مخلوط رنگوں کے متعلق بھی ابتلائے عام کی وجہ سے جواز ہی کا فیصلہ ان مقالات میں نظر آتا ہے، بلکہ رنگوں میں دواؤں سے زیادہ شدید ضرورت بیان کی گئی ہے۔

انگریزی دواؤں کے عدم جواز کا رجحان رکھنے والے مقالات میں مولانا شمس الہدیٰ بستوی استاذ اشرفیہ کا مقالہ زیادہ مبسوط ہے، مگر اس کا زیادہ تر حصہ مُسکرات کی حرمت، اس کی مضرت و شناعت، اس سے متعلق احادیثِ کریمہ، مذہبِ ائمہ اور کچھ حکایات کے بیان پر مشتمل ہے، بہر حال سوال نامہ سے جو رجحان ملتا تھا یہ اس سے مخالف سمت میں ایک کوشش ہے، زیادہ تر فتح الباری للامام ابن حجر الشافعی، المغنی لابن قدامۃ الحنبلی، احکام القرآن للقرطبی المالکی سے مدد لی گئی ہے اور فتاویٰ رضویہ سے وہ عبارتیں نقل کی گئی ہیں جو مذہب مفتیٰ بہٖ سے تعلق رکھتی ہیں، اور اس کی مکمل تائید کرتے ہیں، مگر یہ بھی آخر میں ممنوع اشیا سے مرکب، انگریزی دواؤں سے متعلق دو شرطوں کے ساتھ جواز و اباحت کی بات لکھتے ہیں: (۱) دوسری دواؤں سے کام نہ

بنے (۲) طبیبِ حاذق کا مشورہ ہو، ورنہ عدم جواز ہے۔ اس استثنا کا حاصل تداوی کا مشروط جواز ہے جس کی قدرے تفصیل مولانا بدرِ عالم کے مقالہ کی تلخیص میں ذکر ہوئی اور مزید آگے آ رہی ہے۔

ممنوعات سے مخلوط رنگوں سے متعلق ابتلائے عام کی وجہ سے یہ بھی جواز کی تصریح کرتے ہیں۔

عدم جواز کے رجحان پر مشتمل دوسرا مبسوط مقالہ مولانا عزیز احسن رضوی کا ہے، اس میں سوال نامہ کا تجزیہ کرتے ہوئے ممنوع مشروبات کے اقسام واحکام بتانے کے بعد "الکحل" بنانے کے طریقوں پر گفتگو کرتے ہوئے بلحاظِ حکم اس کی بھی دو قسمیں متعیّن کی گئی ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ کیسے یہ حتمی فیصلہ کیا جائے کہ اس دوا میں یہ قسم ہے اور اُس دوا میں وہ قسم ہے، جب تک بیّن ثبوت نہ ملے۔ یہ صرف ایک قیاس ہے تو سستی مہنگی دونوں دواؤں میں ہر قسم کی شراب کا خلط لیکن امور اجتماع حلال و حرام کی صورت میں تغلیبِ حرام کے قاعدے کے تحت اسے قسم اول سے شمار کرنا مناسب، اگر قسمِ سوم میں شمار ہو تو بھی تو مذہبِ مفتیٰ بہ پر مطلقاً حرام و ناجائز۔

ان دواؤں کی حرمت متعیّن کرنے کے بعد اس پہلو پر گفتگو ہوتی ہے کہ حرام کے ذریعہ علاج کا کیا حکم ہے، اس سے قبل شروع ہی میں علاج کی شرعی حیثیت متعیّن کی ہے اور یہ بحث فرمائی ہے کہ علاج کرنا فرض ہے یا واجب، یا اس سے کم اور یہ ضرورت یا حاجت کے مرتبے میں ہے یا اس سے فروتر۔

درج ذیل عبارت سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص علاج نہ کرے تو گنہ گار نہیں۔

(۱)-مرض أو رمد فلم يعالج حتىٰ مات لا يأثم كذا فى الملتقط.[۱]

(۲)-الرجل إذا استطلق بطنه أو رمدت عيناه فلم يعالج حتى اضعفه ذلك و أضناه ومات منه لا اثم عليه.[۲]

(۳)-ولو ان رجلا ظهر به داء فقال له الطبيب عليك الدم ، فاخرجه فلم يفعل حتى مات لا يكون اٰثما ، لانه لم يتيقن ان شفاءه فيه.[۳]

(٤)-امتنع عن الاكل حتى مات جوعاً اثم و إن عن التداوى حتىٰ تلف مرضاً، لا –لان عدم الهلاك بالاكل مقطوع، والشفاء بالمعالجة مظنون.[۴]

(٥)-الاشتغال بالتداوى لا باس به الخ.[۵]

موخر الذکر عبارت سے یہ استناد کیا ہے کہ علاج سنتِ غیر مؤکدہ بھی نہیں، کیوں کہ "لا بأس" کا استعمال اکثر خلافِ

---

(۱) عالمگیری، ٥/ ٢٥٥.

(۲) ایضاً، عالم گیری.

(۳) فتاویٰ قاضی خاں بر هامش هنديه، ۳/ ٤٠٣.

(۴) فتاویٰ بزازیه ، ج:۳، برهامش هنديه ٦/ ٣٦٧.

(۵) عالمگیری.

اولیٰ پر ہوتا ہے اور کبھی مندوب و مستحب پر جیسا کہ فتح القدیر اور رد المحتار میں ہے:

(٦)-قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم لکل داء دواء فإذا أصیب دواء الداء برء باذن الله تعالیٰ.[1] ان في هذا الحدیث اشارة إلیٰ استحباب الدواء وهو مذهب اصحابنا وجمهور السلف و عامة الخلف.[2]

اس عبارت کے تحت اس پر جزم کیا ہے کہ علاج صرف مستحب ہے، ان عبارتوں کو میں نے اس لیے نقل کر دیا کہ علاج کو عموماً "ضرورت" سے کم درجہ میں شمار نہیں کیا جاتا، جب کہ فقہاے اسلام نے اس کی شرعی حیثیت بس "منفعت" کے درجہ میں رکھی ہے، یہاں ایک اور بہت مفید عبارت جد الممتار ثانی میں ہے، جو میں اپنی طرف سے نقل کر دوں تو غیر مناسب نہ ہوگا۔ اس کا تعلق رد المحتار ۲/ ٦٧٠، باب النفقہ کی ایک عبارت سے ہے، جس میں نادار بچے کا نفقہ مع اپنی تمام اقسام کے واجب ہونے کے تحت علامہ شامی نے فرمایا ہے: علاج باپ پر واجب ہے یا نہیں؟ اس کا تذکرہ کہیں نہ ملا، صرف زوجہ سے متعلق علما نے ذکر کیا ہے کہ وہ شوہر پر واجب نہیں۔

اس کے تحت امام احمد رضا قدس سرہ نے یہ اظہار فرمایا ہے کہ جو علاج قطعی ہو اس کا انتظام باپ پر واجب ہے، اور اس کا صَرفہ بھی اسی کے سر ہے، اگر بچے کے پاس مال نہ ہو اور اس کے علاوہ علاج جو غیر قطعی اور ظنی قسم کا ہو واجب نہیں، کیوں کہ یہ اس پر خود اپنے لیے واجب نہیں، تو اس کے عیال کا اس پر کیسے واجب ہوگا، حدیث میں ہے: "ابتدا اپنی ذات سے کرو، پھر ان سے جو تمھاری کفالت میں ہوں۔" اس کے کچھ آگے یہ عبارت ہے جو ہندیہ میں فصولِ عمادیہ سے منقول ہے۔

ضرر کو دور کرنے والے اسباب تین قسم کے ہیں ① قطعی، یقینی، جیسے پانی، روٹی ② ظنی: جیسے فصد اور پچھنا لگوانا، یوں ہی مسہل اور سارے ابوابِ طب۔ ③ موہوم: جیسے داغنا اور جھاڑ پھونک، جو قطعی ہے اسے ترک کرنا توکل میں داخل نہیں، بلکہ موت کا خطرہ ہو تو اس کا ترک حرام ہے۔ اور جو موہوم ہے اسے ترک کر دینا شرطِ توکل ہے۔ اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے متوکلین کی صفت میں بیان فرمایا۔ اور جو ظنّی ہے وہ خلافِ توکل بھی نہیں اور اس کا ترک بھی ممنوع نہیں، بلکہ بعض حالات میں بعض اشخاص کے لیے اس کا نہ کرنا، کرنے سے افضل ہوتا ہے۔ اھ

اس کے بعد امام احمد رضا لکھتے ہیں:

"ہاں وہ شخص جو اپنی ذات کے لیے ہلکی سے ہلکی بیماری کی وجہ ہر علاج و دوا کی طرف دوڑے، اور اکثر عوام ایسے ہی ہیں، وہ اگر اپنے بچے کا علاج نہ کرے اور بچہ جو تکلیف جھیل رہا ہے اس کی پروا نہ کرے تو اس کی دو ہی وجہیں ہوں گی، یا تو شدتِ بخل اور بخل موت ہے، یا بچہ کے ساتھ شفقت و رحمت کا فقدان، اور یہ شفقت کسی بد بخت ہی کے قلب سے سلب ہوتی ہے، تو اسے چاہیے کہ اپنے بچے کا علاج کرے تاکہ خود اس کے نفس کا علاج ہو اور اس کی بری بیماری دور ہو، خدا ہی سے سلامتی کا

---

(۱) مسلم شریف، ۲/ ۲۲٤

(۲) شرح نووي

سوال ہے۔" انتہیٰ

دراصل عربی عبارت کتاب میں ہے جو ابھی زیرِ طبع ہے اور مذکورۂ بالا حاصل میری درج ذیل مطبوعہ کتاب میں شامل ہے:

"امام احمد رضا کی فقہی بصیرت، جد الممتار کے آئینے میں" (ص:۱۱۰ و ۱۱۱)

اس اضافے کی وجہ سے بات طویل ہوگئی مگر بے فائدہ نہ رہی، خیر مذکورہ مقالے میں علاج کو درجۂ استحباب میں بتانے کے بعد علاج بالحرام سے متعلق بحث کی گئی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب ایسی کسی دوا سے شفا کا ایسا یقین ہو جائے جو پیاسے کو پانی پینے اور بھوکے کو کھانا کھانے سے جان بچ جانے کے بارے میں ہوتا ہے اور دوسری دوا دستیاب نہ ہو تو اس کا استعمال جائز ہے، اس سے متعلق درج ذیل حوالے دیے گئے ہیں۔ درِ مختار برہامش رد المحتار ۳/۴۳۸، ایضاً ہامش ۵/۲۷۵، ہندیہ ۵/۳۵۵، خانیہ برہامش ہندیہ ۳/۴۰۳، رد المحتار ۱/۱۵۴، ۵/۲۷۵، بہارِ شریعت ۱۶/۱۲۷۔

آگے لکھتے ہیں: علم سے یقین مراد لینے پر یہ حکم تحریر ہوا، اگر علم سے مراد ظن و گمان لیا جائے جیسا کہ فقہائے کرام کے کلام میں علم سے ظن و گمان مراد لینا شائع و ذائع ہے تو اس صورت میں ناجائز و حرام چیزوں کو ان کے نزدیک بطور دوا استعمال کرنا، جائز و روا ہوگا، اس کے تحت یہ عبارتیں ہیں:

(۱)-والظاهر ان التجربة يحصل بها غلبة الظن دون اليقين، الا ان يريد وابا لعلم غلبة الظن، وهو شائع في كلامهم.[۱]

(۲)-لا يخفى ان حقيقة العلم متعذرة، فالمراد اذا غلب على الظن، والا فهو بمعنى المنع.[۲]

(۳)-اگر ناجائز کو دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو تو وہاں کہ اس کے سوا دوا نہ ملے، اور یہ امر طبیبِ حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو اور یہ دونوں امر یہاں متحقق نہیں۔"[۳]

آگے لکھتے ہیں: "حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں بھی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے ناجائز چیزوں کو بطور دوا استعمال کرنا جائز و روا نہ ہوگا۔"

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان دواؤں میں ابتلائے عام کے باعث تخفیفِ حکم ہوگی یا نہیں؟ اس کے تحت یہ لکھتے ہیں کہ ابتلائے عام کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اسے لوگوں نے عام طور پر کرنا شروع کر دیا، دوسری یہ کہ لوگ اس کے کرنے پر مجبور ہوں اور نہ کرنے پر حرج و دشواری میں پڑ جائیں، دوسری ہی صورت باعثِ تخفیف اور حجت ہے. يتعذر الاحتراز عنه ووقع الحرج فى الحكم.[۴] "والبلویٰ فيما يسبق دون ما يتعمد" کے تحت یہ عبارت: "فيه البلویٰ

---

(۱) رد المحتار، ۲/ ۴۳۸

(۲) رد المحتار، ۲/ ۴۳۸

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، نصف اول، ص:۱۴

(۴) حلبی کبیر، ۱/ ۱۶۲

لحصوله بغير فعله، فجاز ان يجعل معذورا بخلاف العمد .(۱)

پہلی صورت کا کچھ اعتبار نہیں ورنہ محرمات کا دروازہ کھل جائے گا، اس کی نظیر میں غیبت میں ابتلاے عام کے باوجود حکم حرمت کا برقرار رہنا پیش کیا ہے۔ اسی طرح بلا ضرورت شرعیہ تصویر کشی میں ابتلاے عام کے باوجود حرمت قائم رہنے کی مثال دی ہے۔

پھر دوسری صورت کا تجزیہ دو حصوں میں کرتے ہیں: (ا)-جس کے کرنے پر مجبور ہوں (۲) نہ کریں تو حرج میں پڑیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ لوگ اس پر مجبور نہیں، دوسری یونانی دوائیں اور ایسی انگریزی دوائیں فراہم ہیں جو پاک ہوں، رہی جلد یا دیر میں شفایابی کی بات تو فقہاے کرام فرماتے ہیں کہ اگر مسلم حکیم کہے کہ حرام چیز کے استعمال سے جلد شفا ملے گی تو مذہبِ معتمد یہ ہے کہ جائز نہیں۔ (عالم گیری ورد المحتار)

اب رہا یہ کہ نہ کریں تو حرج میں پڑ جائیں، اس سے متعلق لکھتے ہیں کہ حرج دو قسم کے ہیں:

①- حرجِ شرعی -②- حرجِ جانی۔ حرجِ شرعی موجود نہیں اس لیے کہ علاج واجب نہیں صرف مستحب ہے، نہ کرنے پر کوئی مضایقہ و گناہ نہیں، حرجِ جانی بھی نہیں کیوں کہ ایسی یونانی اور انگریزی دوائیں جو پاک ہوں، قریب قریب ہر جگہ دستیاب ہیں۔

رنگوں سے متعلق یہ لکھتے ہیں کہ اگر ان میں ممنوع اشیا کی ملاوٹ شرعی طور پر ثابت ہو جائے تو بوجہ عمومِ بلویٰ حکمِ طہارت دیا جائے گا۔

مولانا عبد الرحمٰن بستوی اور مولانا عبد الواحد جبل پوری کے مضامین میں بھی عدم جواز کا رجحان ہے مگر زیادہ مربوط استدلال اور تمام ضروری گوشوں کا احاطہ کرتے ہوئے باضابطہ فقہی و عقلی گفتگو صرف مولانا عزیز احسن کے مضمون میں ہے۔

یہاں تک دونوں قسم کے مضامین کی تلخیص ہوئی، اب دونوں کا جائزہ لیتے ہوئے جو امور تنقیح طلب نظر آتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

①- کیا ایسی دوائیں بکثرت دستیاب ہیں جو ممنوع کی آمیزش سے ہر طرح پاک ہوں اور ان سے علاج میسر ہے؟

②- بالفرض ممنوع آمیز دوا ہی کے استعمال کی نوبت آئی تو کیا لوگ اسے اس خیال سے ترک کر سکتے ہیں کہ علاج صرف مستحب ہے، ترک میں کوئی گناہ نہیں؟

③- عمومِ بلویٰ کا معنیٰ کیا ہے؟ انگریزی میں دواؤں میں جو ابتلاے عام نظر آتا ہے، وہ باعثِ تخفیف ہے یا نہیں؟ امام احمد رضا قدس سرہ کے فتاویٰ سے کیا طے ہوتا ہے؟

④- اگر اس طور پر تخفیف کی صورت نہیں تو کیا مذہبِ شیخین کو بنیاد بنانا درست ہو گا جب کہ مذہبِ امام محمد پر بعد

---

(۱) عنایه، ۱/ ۳۳۱

والوں کا اجماع ہو چکا ہے جو بعدِ اختلاف متقرر ہونے کی وجہ سے اجماعِ ظنّی ہے۔

⑤- ترکِ علاج یا دیر طلب علاج آدمی کے دینی و دنیاوی کاموں کے تعطل اور بہت سے مالی و غیر مالی نقصانات کا باعث ہوتا ہے، بعض مقامات پر ایسے نقصانات کی وجہ سے رخصت آئی ہے، مثلاً پانی قیمتِ مثل سے زائد پر ملے تو تیمم جائز ہے۔ یوں ہی زیادتیِ مرض کا خطرہ ہو تو تیمم کا جواز ہے، کیا اس طرح کے مسائل سے زیر بحث مسئلہ پر کچھ روشنی پڑتی ہے؟

بحث کا دور آیا تو زیادہ بحث عمومِ بلویٰ کے معنیٰ کی تعیین میں ہوتی رہی، اکثر لوگوں کا کہنا یہ تھا کہ جب عوام و خواص کسی امر میں مبتلا ہو جائیں تو عمومِ بلویٰ ہو گیا اور بعض حضرات نے فرمایا کہ عمومِ بلویٰ اس صورت میں ہوگا جب لوگ کرنے پر مجبور ہوں اور نہ کریں تو حرج میں پڑ جائیں، اس پر فریقِ اول نے کہا کہ تو پھر سب خواص و عوام کے عصیان اور فسق بالاعلان کا حکم ہونا چاہیے، یہی بحثیں کچھ دیر جاری رہیں مگر تنقیح نہ ہو سکی اور وقت ختم ہو گیا، اس لیے یہ مسئلہ فیصل بورڈ کے سپرد کر دیا گیا۔

تذییل

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے پہلے فقہی سیمینار میں بحث و مذاکرہ کے لیے منتخب موضوعات میں سے ایک اہم موضوع ہے: "الکحل آمیز دواؤں کا استعمال" اس کے سوال نامہ کی ترتیب کا کام محقق مسائلِ جدیدہ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی نے انجام دیا ہے، مجلس شرعی کو اس سے متعلق جو مقالات موصول ہوئے ان کی مجموعی تعداد ۱۸/ ہے، حضرت مفتی صاحب قبلہ سوال نامہ میں تفصیلی گفتگو کرنے کے بعد مندوبین کے لیے ۶/ سوالات قائم کیے ہیں۔ **ان میں**

پہلا سوال یہ تھا کہ:

الکحل، اسپرٹ اور ٹنکچر کیا شرعی نقطۂ نظر سے "خمر" ہیں؟

اس کے جواب میں درج ذیل نظریات سامنے آئے۔

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر حقیقی خمر نہیں، کیوں کہ ان پر خمر کی تعریف صادق نہیں آتی ہے ہاں ان پر خمر کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔

اس موقف کے حامل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- حضرت مولانا عبدالحکیم شرف قادری (۲)- حضرت مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۳)- حضرت مفتی بدر عالم مصباحی (۴)- حضرت مولانا صدر الوریٰ قادری (۵)- حضرت مفتی نسیم مصباحی (۶)- حضرت مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۷)- مولانا انور نظامی مصباحی (۸)- مولانا زین العابدین (۹)- مفتی محمد ایوب نعیمی (۱۰)- مولانا عبدالحق رضوی مصباحی (۱۱)- مفتی محمد معراج القادری۔

ان حضرات نے درج ذیل فقہی عبارات سے اپنے موقف کا مبرہن کیا ہے:

تنویر الابصار میں ہے:

"الخمر- هی النئ من ماء العنب إذا غلی واتشد وقذف بالزبد."[1]

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

"وقذف بالزبد وسكن عن الغليان عند أبی حنيفة رحمه الله تعالىٰ و عندهما إذا غلی واشتد

(۱) تنویر الابصار، ص:۲٦، ج:۱۰، كتاب الأشربة، دارالكتب العلمية، بيروت

از: **مولانا عارف حسین قادری مصباحی**، استاذ دارالعلوم قادریہ، قادری نگر، سون بھدر

فهو خمر وإن لم يقذف بالزبد.“[۱]

فتح القدیر میں ہے:

”إن الثالث فى اللغة من تفسير الخمر بالنئى من ماء العنب إذا اشتد وهذا مما لا يشك فيه من تتبع مواقع استعمالاتهم ويدل على أن الحمل المذكور على الخمر بطريق التشبيه قول ابن عمر“[۲]

در مختار میں ہے:

”وقد تطلق الخمرة على غير ما ذكرنا مجازاً.“

اسی کے تحت ردالمحتار میں ہے:

”قال فى المنح هٰذا الإسم خص بهذا الشراب باجماع أهل اللغة ولا نقول أن كل مسكر خمر لإشتقاقه من مخامرة العقل فان اللغة لايجرى فيها القياس.“[۳]

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ الکحل، اسپرٹ اور ٹنکچر حقیقی خمر ہیں۔

اس نظریے کے حامل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- حضرت مولانا قاضی عبد الرحیم (۲)- حضرت مفتی مجیب الاسلام (۳)- حضرت مولانا شمس الہدیٰ مصباحی۔

ان حضرات نے درج ذیل احادیث مبارکہ سے استناد کیا ہے:

”عن ابن عباس عن النبى ﷺ قال كل مخمر خمر وكل مسكر حرام.“

”عن قيس بن سعد بن عباده قال سمعت رسول الله ﷺ يقول ألا كل مسكر خمر وكل خمر حرام.“[۴]

نیز ان حضرات میں سے کچھ نے مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ العزیز کی درج ذیل عبارت سے بھی استدلال کیا ہے:

”إن اسبار تو وهى روح النبيذ خمر قطعًا بل من اخبث الخمور.“[۵]

تیسرا نظریہ: مولانا رحمت حسین کلیمی کا ہے، موصوف اس سلسلے میں تفصیل کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

(۱)- الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر انگور کا کچا پانی جس میں جوش آکر تیزی سے پیدا ہو جائے اور جھاگ پھینک دے اگر اس سے تیار شدہ ہو تو بلا شبہ خمر ہے ورنہ خمر نہیں۔

(۲)- عصیر، نقيع التمع، نقيع الزبيب جن مخصوص چیزوں اور جن مخصوص طریقوں سے تیار ہوتے

---

(۱) فتاویٰ عالم گیری، ص:۴۰۹، ج:۵، كتاب الأشربة الباب الأوّل

(۲) فتح القدير، ص:۸۰، ج:۵

(۳) ردالمحتار ص:۲۶، ج:۱۰، كتاب الأشربة، دارالكتب العلمية، بيروت

(۴) سنن أبي داؤد، ص:۵۱۸، ج:۲، باب ماجاء فى السكر من كتاب الأشربة

(۵) فتاویٰ رضویه، ص:۱۲۰، ج:۲، رساله: الأحلى من السكر، مكتبه رضا اكيڈمی

ہیں انھیں چیزوں اور انھیں طریقوں سے الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر تیار کیے گئے ہوں تو خمر نہیں بلکہ مسکرات ثلاثہ سے ہوں گے۔

(۳)- الکحل جو دواؤں میں استعمال کیا جاتا ہے وہ اپنے اجزاے ترکیبیہ کے لحاظ سے نہ تو خمر ہے نہ مسکرات ثلاثہ میں سے ہے بلکہ مختلف فیہ مشروبات سے ہے۔ تقریباً یہی موقف مولانا عزیر احسن صاحب کا بھی ہے۔

چوتھا نظریہ: مفتی اختر حسین صاحب راجستھان کا ہے۔ موصوف کے نزدیک الکحل خمر ہے مگر اسپرٹ اور ٹنکچر خمر نہیں۔

دوسرا سوال یہ تھا کہ: اگر یہ [الکحل، اسپرٹ اور ٹنکچر] خمر نہیں ہیں تو کیا ان شرابوں میں سے ہیں جن کی حرمت پر ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے گو وہ حرمت ظنی واجتہادی ہی سہی؟

اور تیسرا سوال یہ تھا کہ: یا ان کا شمار ان مشروبات سے ہوگا جو شیخین رحمہا اللہ کے نزدیک حد اسکار سے کم میں اغراض صحیحہ کے لیے حلال ہیں۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک وہ بھی شراب ہیں اور ناپاک و حرام؟

ان سے متعلق درج ذیل آرا سامنے آئے:

پہلی رائے: یہ ہے کہ الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر یہ نہ تو خمر ہیں اور ان شرابوں سے ہیں جن کی حرمت پر ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے بلکہ یہ ان مشروبات سے ہیں جن کا استعمال شیخین کے نزدیک حد اسکار سے کم میں اغراض صحیحہ کے لیے حلال ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک وہ بھی شراب ہیں اور ناپاک و حرام۔

اس رائے کے حامل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- مولانا عبد الحکیم شرف قادری (۲)- مفتی محمد نظام الدین رضوی (۳)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۴)- مفتی بدرِ عالم مصباحی (۵)- مفتی محمد ایوب نعیمی (۶)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۷)- مولانا رحمت حسن کلیمی (۸)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۹)- مفتی محمد نسیم مصباحی (۱۰)- مولانا ہاشم نعیمی (۱۱)- مولانا انور نظامی (۱۲)- مفتی محمد معراج القادری (۱۳)- مولانا عبد الحق رضوی (۱۴)- مولانا زین العابدین۔

مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی اپنے موقف کو مبرہن کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"الکحل، اسپرٹ اور ٹنکچر" کے تعلق سے جو تفصیلات جواب (۱) میں مذکور ہوئیں، ان کی روشنی میں یہ شرابیں نہ تو عصیر ہیں، اور نہ ہی نقیع التمر اور نہ نقیع الزبیب۔ الکحل عصیر نہیں ہے۔

اولاً: اس لیے کہ عصیر صرف انگور کے شیرہ کا ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ الکحل جو انگور کے علاوہ گنا، مہوہ، چقندر، آلو وغیرہ شیریں مادوں سے بنتا ہے عصیر ہو ہی نہیں سکتا۔

ثانیاً: اگر انگور کا شیرہ ہو جب بھی الکحل کو عصیر نہیں کہا جا سکتا۔ کیوں کہ عصیر کے لیے مخصوص درجۂ حرارت یعنی دو تہائی سے کم تک جلانا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ عصیر جس کے دو تہائی حصے جلا دیے گئے ہوں، اور صرف ایک تہائی باقی ہو اس میں جوش پیدا ہونے کے باوجود شیخین کے نزدیک حلال ہے۔ ہاں امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک حرام بلکہ خود امام

محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے اس سلسلے میں مختلف روایتیں آئی ہیں، ایک روایت میں حلال دوسری روایت میں مکروہ، تیسری روایت میں یہ ہے کہ وہ اس سلسلہ میں توقف فرماتے ہیں۔

ہدایہ میں ہے:

”وعصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاهٗ وبقي ثلثهٗ حلال و ان اشتد وهذا عند ابي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد و مالك والشافعي حرام... وعن محمد مثل قولهما و عند انه كره ذٰلك و عنه انه توقف فيه. ملخصًا.“(۱)

ثالثاً: الکحل کو جدید طریقۂ کشید میں بھاپ کے ذریعہ مقطر کیا جاتا ہے۔ جس سے عصیر اور الکحل کی نوعیت میں ایک گونا اختلاف تو ضرور پایا جاتا ہے۔

نقیع التمر: یا سکر، کچے کھجور کا کچا پانی ہوتا ہے۔ جیسا کہ تعریف میں لفظ ”نئ“ سے ظاہر ہے۔ اور الکحل تیار ہونے کے لیے آگ پر پکانا ضروری ہے۔ لہٰذا دونوں کی ماہیت مختلف ہوئی۔

نقیع الزبیب: خشک انگور کا کچا پانی ہوتا ہے۔ کما مرّ اٰنفا. لہٰذا الکحل کی ماہیت نقیع الزبیب سے میل نہیں کھاتی۔

ان تنقیحات سے واضح ہو گیا کہ الکحل وغیرہ مذکورہ بالا شرابوں سے ہرگز نہیں۔ لہٰذا ان کے وہ احکام نہ ہوں گے جو ان شرابوں کے ہیں۔“

دوسری رائے: مولانا اختر حسین صاحب راجستھان کی ہے، موصوف کے نزدیک اسپرٹ اور ٹنکچر ان شرابوں میں سے ہے جن کی حرمت پر ہمارے ائمہ کرام کا اتفاق ہے، مگر مولانا موصوف نے اس پر کوئی دلیل پیش نہیں فرمائی۔

چوتھا سوال یہ تھا کہ: [الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر] شراب کی مختلف فیہ قسم سے ہونے کی تقدیر پر کیا آج کے زمانے میں ایسی شرابوں سے مخلوط دواؤں میں عموم بلویٰ کی حالت پیدا ہو چکی ہے یا نہیں؟

مولانا عزیر احسن صاحب کے علاوہ تقریباً تمام حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ شرابوں سے مخلوط دواؤں میں عمومِ بلویٰ کی حالت پیدا ہو چکی ہے۔

مولانا عزیر احسن صاحب نے ابتلائے عام کی دو صورتیں تفصیلاً ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ دوسری صورت ہی تخفیف احکام کے باعث ہے، موصوف لکھتے ہیں:

”میری نظر میں ابتلاے عام کی دو صورت ہی باعثِ تخفیفِ احکام ہونی چاہیے۔ اور یہ وہ امر ہے جس کے کرنے پر لوگ مجبور ہو گئے ہوں اور نہ کرنے پر حرج و دشواری میں پڑ جائیں۔ نہ عوام کے از خود مبتلا ہونے کا اعتبار اور نہ ہی خواص کے تو الکحل آمیز دواؤں کے استعمال پر لوگ مجبور نہیں ہوئے ہیں کہ اس کے سوا طبی دوائیاں اور کچھ انگریزی دوا جو الکحل

---

(۱) هدايه، ج:٤، ص:٤٨١، كتاب الأشربة، مجلس البركات، مباركفور

کے اختلاف سے پاک ہوتی ہیں فراہم ہیں۔"

پانچواں سوال یہ تھا کہ: اگر عمومِ بلویٰ کی حالت پیدا ہو چکی ہے تو کیا آج کے زمانے میں دواؤں کے استعمال کی حد تک مذہب شیخین پر عمل اور فتویٰ جائز ہوگا یا نہیں؟

مقالات اور فتاوے کے مطالعہ کے بعد درج ذیل موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ آج کے زمانے میں شرابوں سے مخلوط دواؤں کے استعمال کی حد تک مذہب شیخین پر عمل اور فتویٰ جائز۔ اس موقف کے حامل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- حضرت مولانا قاضی عبدالرحیم (۲)- مولانا عبدالحکیم شرف قادری (۳)- مفتی محمد نظام الدین رضوی (۴)- مفتی مجیب الاسلام (۵)- مفتیِ آلِ مصطفیٰ مصباحی (۶)- مفتی بدر عالم مصباحی (۷)- مفتی معراج القادری (۸)- مولانا رحمت حسن کلیمی (۹)- مفتی محمد نسیم مصباحی (۱۰)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۱۱)- مولانا عبد الحق رضوی (۱۲)- مولانا اختر حسین راجستھان (۱۳)- مفتی محمد ایوب نعیمی (۱۴)- مولانا محمد ہاشم نعیمی (۱۵)- مولانا زین العابدین (۱۶)- مولانا انور نظامی۔

مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

"جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ آج کے زمانہ میں ان شراب آمیز دواؤں کے استعمال میں عرف و تعامل یا بلفظ دیگر عموم بلویٰ ہو چکا ہے، تو بلا شبہ دفع حرج اور عرف و تعامل (جو اسباب ستہ میں سے ہیں) کی بنا پر مذہب شیخین (امام اعظم، امام ابو یوسف علیہما الرحمہ) پر عمل اور فتویٰ جائز ہوگا۔ عرف و تعامل، ابتلاے عام، عموم بلویٰ کی بنا پر احکام شرعیہ میں تبدیلی فقہ حنفی کا ایک مسلمہ ضابطہ ہے۔ جس کے گرد بہتیرے مسائل گردش کرتے ہیں۔ اور فقہی دفاتر میں اس کے خاصے نظائر بھی ملتے ہیں۔"

دوسرا موقف: حضرت مولانا صدر الوریٰ قادری کا ہے، حضرت اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اگر ان دواؤں سے ضرورت پوری ہو جائے جن میں الکحل وغیرہ کی آمیزش نہیں ہوتی مثلاً ٹیبلٹ و کیپسول وغیرہ تو انھیں دواؤں کو استعمال کیا جائے اور اگر ایسے ہی انجکشن یا سیال دوا کی شدید ضرورت پیش آگئی جس میں الکحل کی آمیزش ہوتی ہے تو وہی انجکشن یا سیال دوالی جائے جس میں ۲۰؍ فیصری الکحل کی آمیزش ہو ورنہ ۴۵؍ فیصدی۔ حاصل یہ ہے کہ ان دواؤں کے استعمال میں تعامل ناس متحقق ہے اس لیے بقدر ضرورت یعنی حد اسکار سے کم ان دواؤں کا استعمال بشرط ترتیب مذکور جائز ہونا چاہیے۔"

یہی موقف حضرت مولانا شمس الہدیٰ مصباحی کا بھی ہے۔

چھٹا سوال یہ تھا کہ: امام احمد رضا قدس سرہ نے صرف رنگین کپڑوں کے بارے میں حکم طہارت دیا ہے لیکن آج کل دوسری اشیا— مثلاً دیوار، دروازے، کرسیاں، پلنگ، میز وغیرہ بھی مختلف قسم کے رنگوں سے مزین کیے جاتے ہیں، ان کے بارے میں کیا حکم ہوگا؟

جوابات کے مطالعہ کے بعد درج ذیل آرا سامنے آئیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ دواؤں کے علاوہ دوسری اشیا— مثلاً دیوار، دروازے، کرسیاں، میز وغیرہ کی رنگت میں

ابتلائے عام ہے اس لیے ان چیزوں میں بھی تعاملِ ناس اور دفعِ حرج کی بنا پر حکمِ طہارت ہوگا۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے۔

(۱)- مفتیِ آلِ مصطفیٰ مصباحی (۲)- مفتی مجیب الاسلام (۳)- مفتی محمد ایوب نعیمی (۴)- مفتی نسیم مصباحی (۵)- مولانا قاضل فضل احمد مصباحی (۶)- مولانا رحمت حسین کلیمی (۷)- مولانا ہاشم نعیمی (۸)- مولانا عزیر احسن (۹)- مولانا زین العابدین۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ تعامل ناس کی بنا پر ان اشیا میں اگر الکحل، اسپرٹ، ٹنکچر استعمال کرنا جائز ہو بھی جائے تب بھی احتراز اولیٰ ہے۔

یہ موقف دو علماے کرام کا ہے:

(۱)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۲)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ حکمِ طہارت صرف کپڑوں میں ہوگا باقی دوسری چیزوں میں نہیں۔

یہ رائے مولانا اختر حسین [راجستھان] کی ہے۔

چوتھی رائے: مولانا انور نظامی کی ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

"امامِ اہلِ سنت نے رنگین کپڑوں سے متعلق حکم طہارت دیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ دیوار، دروازے اور پلنگ وغیرہ سے متعلق یہ اشارہ فرمایا کہ جہاں خود چھونا، لگانا نہ پڑے جائز ہے۔"

شرکاے سیمینار کی قرار داد و نتیجۂ بحث

شرکاے سیمینار نے تمام مقالات کی سماعت اور بحث و تمحیص کے بعد یہ ''نتیجۂ بحث'' فیصل بورڈ کو پیش کیا۔

❶ میز، کرسی، دیوار وغیرہ میں جو رنگ استعمال ہوتے ہیں اگر بطریقِ شرعی ثابت بھی ہو کہ ان میں اسپرٹ کی آمیزش ہے تو بھی اب بوجہِ عموم بلویٰ و دفع حرج حکم طہارت ہے، جیسا کہ رنگین کپڑوں کے بارے میں مجدد اعظم اعلیٰ حضرت (امام احمد رضا) قدس سرہ نے بوجہ عموم بلویٰ فتاوی رضویہ [ص ۸۹، ج ۱۰، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی] میں حکم طہارت دیا ہے۔

❷ الکحل آمیز دواؤں کا استعمال جائز ہے یا نہیں، محل غور ہے، اکثر شُرکا کا رجحان جواز کا ہے۔

فیصلے

الکحل آمیز دواؤں -اور- رنگین چیزوں کا استعمال

۳/۴/ر شعبان المعظم ۱۴۱۴ھ مطابق ۱۶/ر جنوری ۱۹۹۴ء
بروز یک شنبہ و شب دوشنبہ ☆

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

مجلس شرعی کی ساری ابحاث اور حضرات مفتیان کرام کے موصولہ مقالات پر غور کرنے کے بعد فیصل بورڈ اس نتیجے پر پہنچا ہے:

اس عہد میں (اسپرٹ یا الکحل آمیز) انگریزی دواؤں کا استعمال عمومِ بلویٰ کی حد تک پہنچ چکا ہے، مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے پڑیا کی رنگت کے بارے میں عموم بلویٰ اور دفع حرج کی بنیاد پر طہارت اور جواز کا فتویٰ دیا ہے جیسا کہ فتاویٰ رضویہ جلد دوم ص ۴۵، اور ص ۵۰ نیز فتاویٰ رضویہ جلد دہم ص ۵۴ رسالہ "الفقه التسجيلي في عجين النار جيلي" میں ہے، اس ارشاد کی روشنی میں فیصل بورڈ کے ارکان اس بات پر متفق ہیں کہ مذکورہ انگریزی دواؤں کے استعمال کی بھی بوجہ عموم بلویٰ (دفعِ حرج کے لیے) اجازت ہے، البتہ یہ اجازت صرف انھیں صورتوں کے ساتھ خاص ہے جن میں ابتلاے عام اور حرج متحقق ہو۔

فتاوی رضویہ میں ہے:

☆ بیمۂ زندگی کا فیصلہ شبِ پنج شنبہ ۵/ر جمادی الاولیٰ ۱۴۱۴ھ مطابق ۲۱/ر اکتوبر ۱۹۹۳ء کو ہوا تھا، اور یہ مجلسِ شرعی کا سب سے پہلا فیصلہ تھا، پھر اس کے تین ماہ بعد ۳/ر شعبان یک شنبہ و شب ۴/ر شعبان ۱۴۱۴ھ مطابق ۱۶/ر جنوری ۱۹۹۴ء کو الکحل آمیز دواؤں پھر بیمۂ اموال کا فیصلہ ہوا۔ یہاں بیمۂ جان ومال کے احکام کو ایک ساتھ رکھنے کے لیے ترتیب میں سب سے پہلے الکحل آمیز دواؤں کے احکام کو رکھا گیا ہے۔
(مرتب غفرلہ)

اقول: ولسنا نعني بهذا أن عامة المسلمين إذا ابتلوا بحرام حَلَّ، بل الأمر أن عموم البلوٰی من موجبات التخفيف شرعا، وماضاق أمر إلا اتّسع فإذا وقع ذٰلك في مسألة مختلف فيها ترجّح جانب اليسر صونا للمسلمين عن العسر ولايخفى على خادم الفقه أن هذا كما هو جارٍ في باب الطهارة والنجاسة، كذٰلك في باب الإباحة والحرمة. ولذا تراه من مسوغات الإفتاء بقول غير الإمام الأعظم رضي الله تعالىٰ عنه كما في مسألة المخابرة وغيرها ... بل هو من مجوزات الميل إلى رواية النوادر على خلاف ظاهرالرواية كما نصوا عليه ... في ردالمحتار في مسألة العلم في الثوب هو أرفق بأهل هذا الزمان لئلا يقعوا في الفسق والعصيان.اهـ... فاندفع ماعسٰى أن يوهم من قول الفاضل اللكنوي أن عموم البلوى إنّما يؤثر في باب الطهارة والنجاسة لا في باب الحرمة والإباحة، صرح به الجماعة.اهـ .[1] والله تعالى أعلم.

(۲)- میز، کرسی، دیوار وغیرہ میں جو رنگ استعمال ہوتے ہیں، اگر بطریق شرعی یہ ثابت بھی ہو کہ ان میں اسپرٹ کی آمیزش ہے تو بھی اب بوجہِ عمومِ بلویٰ و دفعِ حرج حکمِ طہارت ہے، جیسا کہ رنگین کپڑوں کے بارے میں مجددِ اعظم اعلیٰ حضرت قدّس سرّہٗ نے بوجہِ عمومِ بلویٰ حکمِ طہارت دیا ہے۔[2] واللہ تعالیٰ اعلم۔

دستخط فیصل بورڈ

(۱)- فقیر محمد اختر رضا قادری ازہری غفرلہ
(۲)- جلال الدین احمد الامجدی
(۳)- ضیاء المصطفیٰ قادری عفی عنہ

دستخط دیگر علمائے کرام و مفتیانِ عظام

(۱)- محمد شریف الحق امجدی
(۲)- قاضی عبد الرحیم بستوی غفرلہ
(۳)- محمد نظام الدین رضوی
(۴)- محمد معراج القادری

(۱)- فتاویٰ رضویہ، ج:۱۱، ص:۴۳۳، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی
(۲)- فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، ص:۸۹ ، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

جان و مال کا بیمہ

اور

ان کی شرعی حیثیت

☆ سوال نامہ
☆ خلاصۂ مقالات
☆ شرکاے سیمینار کی قرار داد و نتیجۂ بحث
☆ فیصلے

سوال نامہ

جان ومال کا بیمہ اور ان کی شرعی حیثیت

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بیمہ فارسی زبان کے لفظ "بیم" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی خوف و اندیشہ ہے۔ معاہدۂ بیمہ سے اس لفظ کی تھوڑی سی مناسبت یہ ہے کہ اس میں معاشی زبوں حالی، یا مالی نقصانات کے اندیشہ سے تحفظ وامان حاصل ہوتا ہے اس لیے اسے عہد قدیم میں "بیمہ" کے نام سے موسوم کیا گیا۔ اردو زبان کی مستند لغت "فرہنگ آصفیہ" میں ہے۔

بیمہ: از بیم۔ اندیشۂ ضرر کا ذمّہ، ضمانت، جب سوداگر لوگ نقدی یا جنس وغیرہ کہیں بھیجتے ہیں تو وہ اس شخص کو جو اس کے ضائع یا تلف ہوجانے پر دام بھر دینے کا اقرار کرتا ہے کچھ کمیشن دیتے ہیں اور اس شرط، یا اطمینان کو بیمہ کہتے ہیں۔[۱]

انگریزی زبان میں اس کا متبادل لفظ اِنشور (INSURE) ہے جس کا معنی "یقین دہانی" ہوتا ہے اور عربی میں اسے "عقد التامین" کہتے ہیں معنی "معاہدۂ امان" بیمہ، انشور اور تامین سب میں حفظ واَمان کا مفہوم قدرِ مشترک کے طور پر پایا جاتا ہے۔

"بیمہ" کی تاریخ بہت پرانی ہے، لیکن ہم اس تفصیل میں نہ جاکر عصر حاضر کے رائج بیمہ کا ایک جائزہ پیش کرتے ہیں۔

آج کا رائج بیمہ دو بنیادی حصوں میں بٹا ہوا ہے۔

(۱) "بیمۂ زندگی" جسے عرف عام میں لائف انشورنس کہا جاتا ہے۔

(۲) "بیمۂ اموال" اسے عرف عام میں جنرل انشورنس کہتے ہیں

پھر ہر بیمہ کی مختلف اقسام ہیں جن کی قدرے تفصیل ہم "کامرس" اور "ایجنٹ سے نودل، بھارتیہ جیون بیمہ نگم" کے الفاظ میں یہاں نذر قارئین کرتے ہیں۔

علم معاشیات کی ایک ابتدائی کتاب "کامرس" میں یہ انکشاف کیا گیا۔[۲]

(۱) فرہنگِ آصفیہ، ص: ۴۶۹، ج:۱، ترقی اردو بیورو، دہلی
(۲) کامرس، ص:۵۷ تا، ص:۶۴، ترقی اردو بیورو، دہلی

بیمہ

انسان کی زندگی اور اس کی املاک کو نقصان و بربادی کے بے شمار خطرات لاحق رہتے ہیں۔ اپنی بیوی بچوں کو لاچار و بے مددگار چھوڑ کر ایک خاندان کا کمانے والا کسی بھی وقت دنیا سے رخصت ہو سکتا ہے۔ کسی بھی شخص کا شاندار مکان چند لمحات میں آگ کی نذر ہو کر خاک کا ڈھیر بن سکتا ہے۔ کسی بھی تاجر کا مال واسباب سے لدا ہوا جہاز سمندری طوفان کی زد میں آکر غرق ہو سکتا ہے، یا بھاری نقصان کا سبب بن سکتا ہے۔ اسی طرح کسی بیوپاری کا مال سیلاب، زلزلہ بجلی، چوری یا دھوکہ دہی کا نذر ہو سکتا ہے۔ وہ لوگ جو ایسے نقصانات کی زد میں آجاتے ہیں انہیں مالی اعتبار سے بے حد نقصان اٹھانا پڑتا ہے اور بعض اوقات تو وہ عملی طور پر بالکل ہی تباہ و برباد ہو جاتے ہیں۔ ایسے خطرات سے بچاؤ کے لیے بیمہ کا طریقہ جاری کیا گیا ہے۔

اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ بیمہ کسی نقصان کے خطرے کو ہرگز ٹال نہیں سکتا بلکہ بیمہ تو نقصان کو مختلف لوگوں پر بانٹنے کا ایک طریقہ ہے ورنہ دوسری صورت میں وہ نقصان صرف ایک شخص پر پڑتا۔ ایک معمولی سی رقم کی ادائیگی کے معاوضے میں ایک کمپنی کسی خاص حادثے کے پیش آجانے پر ایک مقررہ رقم کی ادائیگی کا اقرار کرتی ہے۔

بیمہ میں ''سماج تعاون (SOCIAL-CO OPERAT loxi) کا اصول کار فرما ہے۔ اس کو اس مثال کے ذریعہ بخوبی واضح کیا جا سکتا ہے۔ فرض کیجیے کہ کسی شہر میں ایک ہزار مختلف مالکوں کے ایک ہزار مکانات ہیں۔ گزشتہ تجربہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہر سال دو مکان آگ لگنے سے تباہ ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک ہزار مالکوں میں سے کوئی دو مالک اپنے مکان سے ہاتھ دھو بیٹھیں گے۔ لیکن یہ دو لوگ کون ہوں گے؟ قبل از وقت نہیں کہا جا سکتا۔ ایسی غیر یقینی صورتِ حال میں ایک ہزار مالکوں میں سے ہر ایک کو اپنے اپنے مکان کا خطرہ محسوس ہوتا ہے۔ اگر ایک مکان کی قیمت بیس ہزار روپے ہے تو دو مکانوں کی مجموعی قیمت چالیس ہزار روپے ہوگی۔ اس چالیس ہزار روپے کے نقصان کے تدارک کے لیے ایک ہزار مالکوں میں سے ہر ایک چالیس روپے کی مساوی قسط فراہم کر سکتا ہے۔ اور مکانوں کو آگ لگ جانے کی صورت میں دونوں مالکوں کو بیس بیس ہزار روپے اس مشترکہ فنڈ سے ادا کیے جا سکتے ہیں۔ اس طرح ایک مالک مکان اپنے بیس ہزار روپے کے غیر یقینی لیکن امکانی سالانہ نقصان کو بیمہ کے ذریعہ صرف چالیس روپے کے یقینی نقصان سے پورا کر سکتا ہے۔ یہ طریقہ کس قدر عمدہ ہے۔ نقصان نہ صرف بہت سے لوگوں پر، بلکہ برسوں کی طویل مدّت پر پھیلا دیا جاتا ہے۔

اس لیے بیمہ کو ایک ایسا معاہدہ کہا جا سکتا ہے کہ جس کے ذریعہ ایک فریق اس پر رضامند ہو جاتا ہے کہ تھوڑی سی رقم کے معاوضے میں دوسرے فریق کو کسی خاص حادثہ کے پیش آجانے پر ایک مقررہ رقم ادا کرے گا وہ فریق جو کسی جوکھم یا خطرے سے دوسرے فریق کا تحفظ یا بچاؤ کرتا ہے اس کو بیمہ کار یا بیمہ کنندہ کہتے ہیں اور وہ فریق جس کا جوکھم سے تحفظ کیا جائے اس کو بیمہ کرانے والا یا بیمہ شدہ کہتے ہیں جس دستاویز میں بیمے کے معاہدہ کی شرائط درج ہوتی ہیں اس کو بیمہ پالیسی اور جس رقم کی بیمہ پالیسی لی جاتی ہے اس کو بیمہ شدہ رقم کہتے ہیں۔ وہ رقم بیمہ کرانے والا بیمہ کار کو قسط کی شکل میں ادا کرتا ہے اس کو پریمیم کہا جاتا ہے۔

اور بیمہ کرانے والے کا بیمہ شدہ چیز سے جو مفاد وابستہ ہوتا ہے اس کو ''بیمائی نفاذ'' کہتے ہیں۔

بیمے کے بنیادی اصول

بیمے کا معاہدہ بھی دوسرے معاہدوں ہی کی طرح ہوتا ہے اور اس پر ہندوستانی قانونِ معاہدہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس معاہدہ کو مکمل ہونے کے لیے بھی حسبِ ذیل عام شرائط کا ہونا ضروری ہے: مثلاً (۱) کسی راضی نامہ کا وجود (۲) فریقین کی آزادانہ مرضی (۳) معاہدہ کرنے کے لیے فریقین کا اہل ہونا۔ (۴) جائز آئینی معاوضہ (۵) قانونی مقصد وغیرہ۔ لیکن ان شرائط کے علاوہ بیمہ کے معاہدہ میں درجِ ذیل مزید خصوصیات کا ہونا بھی لازمی ہے۔

مکمل صدق نیت

بیمہ ایک مکمل باہمی اعتماد دوسچائی کا معاہدہ ہوتا ہے۔ بیمہ کار اور بیمہ کرانے والے دونوں سے بیمہ سے متعلق جملہ بادی حقائق کو بالکل صاف اور واضح طور پر ایک دوسرے سے ظاہر کر دینا چاہیے۔ ایک مادّی حقیقت ہے جس کی بنیاد پر دوسرا فریق ہے، جو دوسرے فریق کے جوکھم کو قبول کرنے، یا جوکھم سے انکار کرنے کا فیصلہ پر، یا پریمیم کی شرح مقرر کرنے کے فیصلے پر اثر انداز ہو سکتی ہے۔ بد دیانتی اور حقائق کو چھپانے سے بیمہ پالیسی منسوخ ہو جاتی ہے۔ کسی عام معاہدہ میں بھی غلط بیانی نہیں ہونی چاہیے۔ غلط بیانی سے معاہدہ کالعدم قرار دینے کا اختیار فریق ثانی کو حاصل ہوتا ہے وہ چاہے تو معاہدہ کو منسوخ کر سکتا ہے۔ بیمہ کے معاہدہ کی صورت میں نہ صرف یہ غلط بیانی ہی نہ ہو بلکہ فریقین کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ معاہدہ سے متعلق کسی مادّی حقیقت کو جو ان کے علم میں ہو ایک دوسرے سے نہ چھپائیں، کسی اصلیت یا حقیقت کو چھپانے سے، خواہ ارادہ کے طور پر ہو، یا اتفاقیہ بیمہ پالیسی منسوخ ہو جاتی ہے۔

بیمہ کے معاہدے میں بیمہ کرانے والے کو فوقیت حاصل ہوتی ہے، بیمہ شدہ چیز کے بارے میں بیمہ کمپنی کی بہ نسبت اسے بہتر علم ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا یہ فرض ہو جاتا ہے کہ بیمہ سے متعلق ان تمام حقائق کو جن سے وہ واقف ہو واضح طور پر بیمہ کمپنی پر ظاہر کر دے۔

مثال: سیٹھ شیام لال نے اپنی دوکان کی آگ کا بیمہ کراتے وقت بیمہ کمپنی پر یہ بات ظاہر نہیں کی تھی کہ ان کی دوکان کے نزدیک ایک پٹرول پمپ ہے۔ بعد میں پٹرول پمپ میں آگ لگ جانے کے حادثہ میں شیام لال کی دوکان بھی جل کر راکھ ہو گئی۔ لہٰذا صحیح حقیقت ظاہر نہ کرنے کی بنا پر پالیسی منسوخ ہو سکتی ہے۔

(۲) تاوان کا معاہدہ

زندگی بیمہ اور شخصی حادثہ بیمہ کے علاوہ باقی تمام بیموں کے معاہدات تاوان کا معاہدہ کہلاتے ہیں کیوں کہ ان کی شرائط کے مطابق بیمہ کار بیمہ کرانے والے کو مقررہ جوکھم سے ہونے والے نقصان کی صورت میں اصل نقصان کا تاوان ادا کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے۔ جو رقم واقعی بیمہ کرانے والے کو متوقع حادثہ کے پیش آنے پر ادا کی جاتی ہے وہ بیمہ کرانے والے کے اصل نقصان ہی کے برابر ہوتی ہے۔ اصل نقصان سے نہ کم نہ زیادہ۔

مثال:۔ ایک مکان پر پچاس ہزار روپے کا آگ کا بیمہ کرایا گیا۔ اس سے مکان کو آگ لگ گئی۔ بیمہ کمپنی کے تخمینہ کے مطابق تیس ہزار روپے کی رقم سے مکان تعمیر ہو کر اپنی ابتدائی شکل میں آسکتا ہے۔ بس صرف تیس ہزار رپے کی رقم بیمہ کرانے والے کو تاوان کے طور پر ادا کی جائے گی۔

تاوان کے اصول کی بنیاد اس نظریہ پر رکھی گئی ہے کہ بیمہ کرانے والے کو بیمہ کے معاہدے کے ذریعہ صرف اصل نقصان کی تلافی کی جاسکے اور یہ بیمہ اس کے لیے منافع کا ذریعہ نہ بن سکے۔ پس تاوان کے اصول کے پیش نظر بیمہ کے ذریعہ اصل مالیت سے زیادہ یا کم بیمہ کرانے کو روکنا ہے۔

(۳) قابل بیمہ مفاد

در اصل بیمہ کا کوئی بھی اصل معاہدہ بلا قابل بیمہ مفاد کی موجودگی کے مکمل نہیں ہوسکتا۔ بیموں کے بغیر عدالت کی نظر میں اس کے اس معاہدے کی کوئی قیمت نہ ہوگی۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ بیمہ کرانے والے کو بیمہ شدہ چیز سے ایسا تعلق ہو کہ اس چیز کی تباہی سے اس کا اپنا نقصان اور اس چیز کی حفاظت سے اس کا اپنا فائدہ ہوتا ہو۔ مختصراً یہ کہ بیمہ شدہ چیز کی تباہی یا نقصان سے بیمہ کرانے والے کو مالی نقصان ہوتا ہے۔ پس بیمائی تعلق بیمہ شدہ چیز سے محض ایک جذباتی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسا مالی تعلق ہے جس کا نقصان کی صورت میں روپے پیسے میں شمار ہوسکے۔

مثال:

(۱) ایک شخص کا اپنی زندگی سے بیمائی مفاد وابستہ ہوتا ہے۔

(۲) ایک بیوی اپنے شوہر کی زندگی میں بیمائی مفاد رکھتی ہے۔

(۳) ایک تاجر کو اپنے کاروباری املاک یا اپنے تجارتی مال سے بیمائی مفاد ہوتا ہے۔

(۴) ایک قرض خواہ کو قرض کی رقم کی حد تک اپنے قرضدار کی اندگی سے بیمائی تعلق ہوتا ہے۔

(۵) بیمائی مفاد کا جن اوقات میں ہونا لازمی ہے، اُن کا بیمہ کی حسبِ ذیل نوعیتوں پر انحصار ہوتا ہے۔

(۶) آگ اور حادثہ کے بیمے: بیمہ کرانے کے وقت سے لے کر نقصان ہونے کے وقت تک۔

(۷) زندگی بیمہ: جس وقت بیمہ کرایا جائے، لیکن ضروری نہیں ہے کہ مطالبہ کرتے وقت بھی یہ صورت ہو جاتی ہو۔

(۸) سمندری بیمہ: صرف نقصان کے وقت

بیمہ کی قسمیں

بیمہ کی کئی قسمیں ہیں۔ بیشک آج کل سب ہی قسم کے خطرات یا جوکھوں کے لیے بیمہ کرایا جاسکتا ہے۔ بیمہ کی چند خاص قسموں کا بیان درج ذیل ہے۔

(۱) زندگی بیمہ: یہ ایک ایسا بیمہ ہے جس کے تحت بیمہ کمپنی بیمہ کرانے والے کی موت پر یا ایک مقررہ مدّت گزر جانے کے بعد، ان میں سے جو بھی پہلے واقع ہو، ایک مقررہ رقم کی ادائیگی کی ذمہ داری لیتی ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے۔

زندگی کا بیمہ تاوان کا معاہدہ نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ موت سے جو حقیقی نقصان ہوتا ہے اس کا نہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے اور نہ اس کی تلافی ہو سکتی ہے، اس لیے کوئی بھی شخص اپنی زندگی کا بیمہ کسی بھی رقم کا کرا سکتا ہے۔ اور موت واقع ہونے کی شکل میں اس کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔

زندگی بیمہ جوکھم یا خطرے سے تحفظ کا اور روپے پیسے کے جمع کرانے کا بہترین ذریعہ ہے۔ ایک مقررہ قسط یا پریمیم کی ادائیگی کے بعد بیمہ کرانے والا شخص دو فائدہ کا حقدار ہو جاتا ہے۔ پہلا فائدہ تو یہ کہ اس کی موت واقع ہو جانے پر ایک مقررہ رقم اس کے وارث کو مل جائے گی۔ لہٰذا زندگی بیمہ یہ تحفظ کا عنصر ہوا۔ دوسرا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ جو رقم پریمیم کی شکل میں وہ جمع کرتا ہے اس پر سود در سود کے حساب سے سود ہی نہیں ملتا بلکہ وہ انتہائی مستحکم سیکورٹی کی شکل میں جمع رہتی ہے اور مقررہ مدّت کے بعد مع منافع واپس مل جاتی ہے۔ لہٰذا اس میں سرمایہ کاری کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے۔

1956 میں زندگی بیمہ کے کاروبار کو قومی ملکیت میں لے لیا گیا ہے۔ اس وقت سے ہندوستان میں زندگی بیمہ کا کاروبار لائف انشورنس کارپوریشن آف انڈیا کے ذریعہ عمل میں آتا ہے۔

(۲) آگ بیمہ: آگ بیمہ کے معاہدہ کے ذریعہ بیمہ کمپنی ایک مقررہ حد تک بیمہ شدہ جائداد کی آگ کے ذریعہ ہونے والے نقصانات کی تلافی کرنے کی ذمہ داری لیتی ہے۔ بیمہ کرانے والا اپنی عمارت یا گودام کا آگ بیمہ کرانے کے بعد ایک واجبی رقم بیمہ کمپنی کو پریمیم کی شکل میں ادا کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے۔ اس کے معاوضہ میں بیمہ کمپنی اقرار کرتی ہے کہ وہ بیمہ شدہ جائیداد کو ایک مقررہ مدّت کے اندر اندر آگ سے نقصان ہونے کی صورت میں مقررہ حد تک نقصان کی تلافی کر دے گی۔ آگ بیمہ پالیسی کی مدت دس دن سے لے کر بارہ مہینے تک کی ہو سکتی ہے۔ لیکن مقررہ میعاد کے ختم ہو جانے کے بعد ضروری پریمیم کی ادائیگی پر بیمہ پالیسی کی تجدید بھی ہو سکتی ہے۔ یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ آگ بیمہ نقصان تلافی ہی کا معاہدہ ہے۔ بیمہ کرانے والا نقصان ہونے پر بیمہ شدہ رقم کے اندر صرف اصل نقصان ہی کے تاوان کا حق دار ہوتا ہے۔ اس سے اس کو کوئی منافع حاصل کرنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی تاکہ کوئی شخص جائداد یا مال کی اصل قیمت سے زیادہ رقم کا بیمہ کرا کر اور اسے آگ لگا کر بیمہ کمپنی سے منافع کمانے کا ذریعہ نہ بنا لے۔ علاوہ ازیں اگر کسی جائیداد کا دو یا دو سے زیادہ بیمہ کمپنیوں سے آگ بیمہ کرایا گیا ہے تو ایسی صورت میں بھی بیمہ کرانے والے کو جملہ بیمہ کمپنیوں سے مقررہ حد کے اندر اصل نقصان سے زیادہ کا معاوضہ نہیں مل سکتا۔ مزید یہ کہ جب بیمہ کرانے والے کو اصل نقصان کا معاوضہ مل جاتا ہے تو وہ ایسی نقصان شدہ جائداد کے حقوق (نقصان کی حد تک) بیمہ کمپنی کے نام منتقل کر دیتا ہے۔

آگ بیمہ میں باہمی اعتماد اور سچائی کے اصول پر نہ صرف بیمہ کراتے وقت ہی کاربند ہونا ضروری ہے بلکہ بیمہ کی پوری مدت و میعاد اور مطالبہ کرتے وقت بھی اس پر کاربند ہونا انتہائی ضروری ہے۔ بیمہ کرانے کے بعد اگر کوئی ایسی تبدیلی آجائے جس سے جوکھم بڑھ جاتا ہے تو فوراً ہی بیمہ کمپنی کو اس تبدیلی کی اطلاع دینی چاہیۓ اس کے علاوہ بیمہ کرانے والے کی یہ بنیادی ذمہ داری ہے کہ وہ جائیداد کو نقصان سے بچانے کے لیے ایمانداری کے ساتھ پوری پوری کوشش کرے۔

(۳)حادثہ بیمہ: حادثہ بیمہ ایک ایسا معاہدہ ہوتا ہے جس کے ذریعہ بیمہ کمپنی یہ ذمہ داری لیتی ہے کہ حادثے کی وجہ سے انسان کے کسی عضو کو یا املاک کو نقصان پہنچے تو ایسے نقصانات کی تلافی بیمہ کمپنی کی طرف سے کی جائے گی۔ حادثہ بیمہ پالیسی عام طور پر کار، اسکوٹر اور اسی قسم کے دوسروں حادثوں کے جوکھم کے تحفظ کے لیے جاری کی جاتی ہے۔ بڑے شہروں میں، جہاں کار اور اسکوٹر کے حادثات عام طور پر آئے دن پیش آتے رہتے ہیں اور لوگ انتہائی زخمی ہو جاتے ہیں، تو ایسے جوکھم کو حادثہ بیمہ کے ذریعہ گاڑیوں اور ڈرائیوروں کا بیمہ کرکے کم کیا جاسکتا ہے اور اس طرح سے حادثہ سے نقصانات کی تلافی کی جاسکتی ہے۔

اگر حادثہ ایک مقررہ مدت کے اندر پیش نہیں آتا تو حادثہ بیمہ پالیسی کے تحت بیمہ کرانے والے کو کوئی معاوضہ نہیں ملے گا۔ حادثہ بیمہ میں پریمیم کی رقم پیشگی ادا کی جاتی ہے۔ عام طور پر حادثہ بیمہ پالیسیاں بارہ ماہ کی مدت سے زیادہ عرصہ کے لیے جاری نہیں کی جاتیں۔ حال ہی میں حکومت ہند نے وزیر اعظم کے بیس نکاتی اقتصادی پروگرام کے تحت حادثہ بیمہ کی نئی اسکیم جاری کی ہے۔ اس اسکیم کو جنتا حادثہ بیمہ کہا جاتا ہے اس اسکیم کے تحت پریمیم کی واجبی رقم کی ادائیگی کے بعد جنتا حادثہ انشورنس یا پالیسی حاصل کی جاسکتی ہے یہ اسکیم جنتا کے کمزور طبقوں میں بہت مقبول ہو رہی ہے۔[1]

بھارتیہ جیون بیما نگم کی کتاب ''ایجینٹ مے نُوول'' میں خاص طور پر ''زندگی بیمہ'' کے متعلق جو تفصیلات درج ہیں ان کے ضروری اقتباسات ہم یہاں نقل کرتے ہیں: (ہندی سے ترجمہ)

زندگی بیمہ کمپنی: اس کمپنی کی بنیاد پارلیامنٹ کی ایک دفعہ کے ذریعہ رکھی گئی ہے جسے صدر جمہوریہ ہند نے ۱۸ر جون ۱۹۵۶ء کو اپنی منظوری دی، یہ دفعہ یکم جولائی ۱۹۵۶ء سے نافذ کی گئی، اور کمپنی نے یکم ستمبر ۱۹۵۶ء سے کام کرنا شروع کیا، اسی دن سے کمپنی کو ''زندگی بیمہ'' کے کاروبار میں اختیار حاصل ہوا ہے۔

اس کمپنی کے پندرہ (۱۵) ممبر ہیں، اس کا صدر دفتر ممبئی میں ہے اور پانچ دفتر ذیلی ہیں جو ممبئی، کلکتہ، دلّی، کانپور، اور مدراس میں ہیں جن کی تعداد نو سو ہے۔ اس کے علاوہ ملک کے باہر لندن، فجی، اور مارشیش میں بھی تین برانچ ہیں۔

بیمہ داروں کے ذریعہ پالیسی میں کمپنی کو دیا گیا روپیہ بونس کے ساتھ مکمل محفوظ رہتا ہے کیوں کہ اس کی حفاظت کی گارنٹی حکومتِ ہند دیتی ہے کمپنی کے لیے یہ ضروری ہے کہ کم سے کم دو سال میں ایک بار اپنی کاروباری اقتصادی حالت کی جانچ اور ذمہ داریوں کا تجزیہ بیمہ آفیسر کے ذریعہ کرائے اور ان کے ذریعہ تیار کی گئی رپورٹ حکومتِ ہند کو دے۔

اپنی جانچ پڑتال کے بعد روشنی میں آنے والی بچت رقم میں سے پنچانوے (۹۵) فیصد، یا حکومت کی منظوری کے مطابق اس سے بھی زیادہ رقم کمپنی کے بیمہ داروں میں یا تو بانٹ دی جائے گی یا ان کے لیے محفوظ کر دی جائے گی۔ بقیہ رقم میں سے ''زندگی بیمہ قانون'' کی دفعہ نو (۹) کے اندر آنے والی کمپنی کے اختیار کے متعلق اخراجات کی مدوں کو پورا کرنے کے بعد جو رقم بچے گی وہ یا تو حکومت کو دی جائے گی، یا حکومت کے ذریعہ جاری کیے گئے منصوبہ (اسکیم) کے لیے اس کے ذریعہ بنائے گئے طریقہ سے استعمال میں لایا جائے گا۔ بیمہ داروں کے لیے مختص کی گئی رقم کا بٹوارا ان کے درمیان کیا جائے۔ اس بات کا فیصلہ تجزیہ کرنے والے حُکّام یا

---

(۱) کامرس، ص: ۵۷ تا، ص: ۶۴، ترقی اردو بیورو، دہلی

آفیسروں کے ذریعہ کیا جائے گا۔

زندگی بیمہ کیا ہے؟ زندگی بیمہ ایک قرار یا معاہدہ ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ خاص حادثہ کے ہونے پر بیمہ داروں کو، یا اس کے وارث کو کوئی طے شدہ رقم دے دی جائے گی۔ جیسے ایک خاندان میں ایک آدمی کام کرتا ہے، اچانک حادثہ ہو جانے پر پریشانی، ہو جاتی ہے، زندگی بیمہ اس پریشانی کو آسانی میں تبدیل کر دیتا ہے۔

پالیسی کی ساکھ اور اس پر قرض دینے کی آسانی: کچھ وقت تک پالیسی چلانے کے بعد اگر بیمہ دار اسے آئندہ جاری نہ رکھ سکے تو وہ اس کی نقد قیمت فوراً حاصل کر سکتا ہے، اس کے علاوہ وہ اپنی پالیسی کی ضمانت پر فوراً قرض لے کر تھوڑے وقت کی اقتصادی دشواری کو ختم کر سکتا ہے، بازار میں کاروبار کے واسطے قرض کے لیے بھی زندگی بیمہ پالیسی کو کبھی کبھی ضمانت کی شکل میں منظور کر لیا جاتا ہے۔

اِنکم ٹیکس سے چھوٹ: اِنکم ٹیکس قانون کے تحت زندگی بیمہ کے لیے دی گئی قسط پر انکم ٹیکس میں خاصی دل چسپ چھوٹ دینے کا انتظام ہے۔ انکم ٹیکس کی اس چھوٹ پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوگا کہ بیمہ دار سے ہر قسط کچھ کم رقم کی لی جا رہی ہے۔

جائداد فیس، یا ملکیت ٹیکس: ملکیت ٹیکس چکانے کے لیے زندگی بیمہ سب سے اچھا ذریعہ ہے۔ "زندگی بیمہ" کرا لینے کے بعد نقد روپیہ کی کمی میں ملکیت ٹیکس یا جائداد فیس ادا کرنے کے لیے کم داموں پر جائداد کو بیچنے کی حاجت نہیں پیش آتی۔ کیوں کہ جیسے ہی کسی مال دار آدمی کی موت ہوئی اور جائداد فیس یا ٹیکس ادا کرنے کی ضرورت ہوئی ویسے ہی بیمہ پالیسی کو روپیہ حاصل ہو جاتا ہے۔

بیمہ کا قرار کیا ہے؟ بیمہ کا قرار سچے اعتماد کی بنیاد پر ہے، کہ تمام متعلقہ امور کو صحیح صحیح بتا دیا جائے، یہ قانون ہر قسم کے بیمہ کی بنیاد ہے۔

بیمہ کے سبھی قرار ناموں میں یہ ذمہ داری بیمہ دار کی ہے کہ وہ نہ صرف وہ باتیں جو اس کی فہم کے مطابق اہمیت کی ہوں، بلکہ تجویز کے متعلق ساری باتیں کمپنی کے سامنے بیان کر دے، کسی بھی دستاویز میں غلط بیانی راز چھپا کر، یا دھوکہ بازی کر کے اگر کمپنی سے تجویز کی منظوری لے لی گئی تو ایسے قرار نامے سے پیدا شدہ دعوے خود بخود رد ہو جائیں گے، اور کمپنی اس کے لیے ذمہ دار نہیں ہوگی۔

یہ ٹھیک ہے کہ بیمہ قانون ۱۹۳۸ء کی دفع ۴۵ کے تحت بیمہ کرانے کی تاریخ سے دو سال گزر جانے کے بعد پالیسی کو کوئی خطرہ نہیں ہوتا، اور اس بات کی بنیاد پر اس کے دعوے کو رد نہیں کیا جا سکتا کہ "تجویز فارم" اور دوسرے فارموں میں غلط بیانی کی گئی ہے لیکن اگر کمپنی یہ بات ثابت کر سکے کہ غلط بیانی یا معاملہ کا چھپانا ضروری باتوں سے تعلق رکھتا ہے اور بیمہ کرتے وقت جان بوجھ کر، اور دھوکہ دینے کے ارادے سے یہ کام کیا گیا تو غیر خطرہ کی یہ دفعہ نافذ نہیں ہوگی اور دعویٰ دو سال پورا ہونے کے بعد بھی مسترد ہو جائے گا۔

بیمہ کا مقصد:

(۱) خاندان کے لیے اقتصادی حفاظت کا انتظام۔

(۲) بڑھاپے کے لیے رقم کا انتظام۔

(۳) مالیت کا ٹیکس دینے کے لیے روپے کا انتظام۔

کسی خاص بیمے کی تجویز میں بیمہ کا مقصد یہ بھی ہو سکتا ہے۔

(۴)۔(الف) تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے لیے گئے قرض کے لیے ضمانت کا کام کرنا۔

(ب) سماج کی فلاح و بہبود کے ادارے۔اسپتال، اسکول وغیرہ کے لیے رقم کا انتظام۔

(۵) اگر بیمہ کا مقصد یہ ہو کہ اس کی بنیاد پر کاروبار کے لیے قرض لیا جا سکے تو ایسی تجویز کی منظوری یا نامنظوری بیمہ دار کے کردار و مالی حالت پر منحصر ہے، کسی بیمہ دار کی تجویز منظور ہو سکتی ہے، اور دوسرے کی نہیں۔ اس طرح کی تجویز پیش کرنے والوں کی طرف سے کمپنی کو یہ یقین دلانا ہوگا کہ اس کے پاس بیمہ کی قسط، قرض کی قسط اور اس پر عائد ہونے والے سود کی قسط ادا کرنے کے لیے کافی مالی واقتصادی ذرائع ہیں، اس کے علاوہ کمپنی کے پاس تجویز پیش کرنے والے کو یہ خبر بھی بھیجنی ہوگی کہ کتنی رقم کا قرض لیا گیا ہے اور کتنی رقم لینے کی خواہش ہے، قرض لینے والی پارٹی کیا بیمہ کی قسط خود دے گی، یا کیا قرض کی ضمانت صرف بیمہ پالیسی ہے؟

(۶) انکم ٹیکس کے چھوٹ کے متعلق بھی بیمہ پالیسیاں لی جاتی ہیں اگر بیمہ صرف انکم ٹیکس کے چھوٹ کے لیے لیا جائے تو یہ چھوٹ خالص ”بندوبستی بیمہ پالیسی“ یا ”لمبے عرصے کے لیے اداشدہ قسط“ پر بھی ملتی ہے جس میں کوئی خطرہ نہیں ہے۔

(ایجنٹ مے نول، ص ۳ تا ص ۹ تلخیص)

ٹیکس قانون، اور زندگی بیمہ: ٹیکس کو کئی قسطوں میں بانٹا جا سکتا ہے، سب سے زیادہ مشہور دو قسمیں ہیں۔ ڈائرکٹ، یا ظاہری ٹیکس۔ اور ان ڈائرکٹ یا باطنی ٹیکس۔

(۱) ڈائرکٹ، یا ظاہری ٹیکس: یہ ٹیکس آمدنی، یا دولت پر لگائے جاتے ہیں، ان ٹیکسوں کی شرح، یا در ٹیکس دہندہ کی ذاتی حالت وغیرہ کا لحاظ کر کے متعیّن کیا جاتا ہے، اس کے زمرے میں متعدّد ٹیکس آتے ہیں۔ جیسے

(الف) آمدنی ٹیکس (ب) دولت ٹیکس (ج) ہبہ یا تحفہ ٹیکس (د) ملکیت ٹیکس۔ وغیرہ

(۲) ان ڈائرکٹ، یا باطنی ٹیکس: اشیا کی بیع، کاروبار اور درآمد و برآمد ٹیکس۔ آبکاری ٹیکس، فروخت ٹیکس وغیرہ۔

ہندوستان میں اس وقت ”ظاہری ٹیکس قانون“ خاص مرکزی ٹیکس قانون ہے۔ قانون انکم ٹیکس، قانون ملکیت ٹیکس، قانون ہبہ ٹیکس اور قانون جائداد ٹیکس، ان سبھی قوانین کے تحت ٹیکس دینے کی کافی اہمیت ہے۔ اور مختلف قسم کی بچت میں حوصلہ دینے کے لیے ان ٹیکسوں کے متعلق قوانین میں خاص مراعات اور چھوٹ دینے کا اہتمام ہے۔ اس قسم کی بچت میں زندگی بیمہ

پالیسی کے ذریعہ کی جانے والی بچت بھی شامل ہے۔

قانون کی دفعہ ۵ (۱) (٦) کے مطابق کسی بھی بیمہ پالیسی (جس کی ادائگی کا وقت نہ آیا ہو) سے حاصل شدہ رقم ٹیکس دہندہ کی اصلی دولت میں شامل نہیں کی جائے گی بشرطیکہ پالیسی کی قسط چکانے کی مدت دس سال، یا اس سے زیادہ ہو، اگر قسط دینے کی مدت دس سال سے کم ہے تو ٹیکس دہندہ کو اسی کے حساب سے پالیسی کی رقم کے لیے چھوٹ دی جائے گی۔ یہ چھوٹ، ٹیکس اور اس کی شرح دونوں ہی کے لیے ہے۔ (ایجنٹ مے نوول ص ٦٧ تا ص ٧٠۔ ہندی سے ترجمہ)

واضح رہے کہ زندگی بیمہ کی وجہ سے مختلف اقسام کے ٹیکسوں میں چھوٹ، اور اس کے علاوہ دیگر فوائد بیمہ کے ساتھ ساتھ اس میں کچھ نقصانات بھی جو زندگی بیمہ کی ایک بنیادی اور لازمی شرط کے وجود وعدم پر گردش کرتے ہیں وہ شرط مجھے خاص زندگی بیمہ کے کئی ایجنٹوں کے ذریعہ معلوم ہوئی، اور وہ یہ ہے۔

زندگی بیمہ کی ایک لازمی مگر خطرناک شرط:

بیمہ دار کے لیے تین سال کی تمام قسطیں جب قرار داد " بیمہ کمپنی" جمع کرنی ضروری ہیں، اگر کسی وجہ سے کچھ قسطیں جمع ہونے سے رہ گئیں تو اسے نہ جمع ہونے کی پہلی میعاد سے مزید پانچ سال کی مہلت بیمہ دار کو دی جاتی ہے کہ وہ چاہے تو اس مدت میں کبھی بھی بقیہ قسطیں یک مشت مع سود جمع کر کے اپنی پالیسی جاری کرلے، لیکن اگر یہ توسیع میعاد بھی گزر گئی اور بیمہ دار باقی ماندہ قسطیں جمع کرنے سے قاصر رہا تو اس کا کھاتہ بند کر کے اس کی تمام جمع شدہ رقم ضبط کرلی جاتی ہے، یا بیمہ کمپنی کی اصطلاح میں وہ رقم سوخت ہوجاتی ہے جو خود بیمہ کمپنی کی ملک ہوجاتی ہے۔ ہاں اگر تین سال کی تمام قسطیں مقررہ یا موسعہ میں جمع کردی گئیں تو بیمہ کی مدت پوری ہوجانے پر اسے وہ تمام رقم مع بونس واپس مل جائے گی۔ البتہ ایک ایجنٹ نے یہ بھی بتایا کہ تینوں سال کی قسطیں ایک ساتھ بھی جمع کی جاسکتی ہیں، کمپنی اسے جمع کر کے رسید دے دیگی مگر اس پر کوئی بونس نہ ملے گا، اور رسید بھی پکی یعنی ٹکٹ لگی ہوئی نہ ہوگی، رسید کی بنیاد پر جمع شدہ زائد رقم کبھی کبھی واپس لی جاسکتی ہے۔

بیمہ شرعی نقطۂ نظر سے: " بیمۂ زندگی" اور " بیمۂ اموال" کا جو تعارف گزشتہ اوراق میں پیش کیا گیا ہے اس کے پیش نظر بادیٔ النظر میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ معاملات دینوی منافع کے ساتھ ساتھ غرر، جہالت، قمار اور ربا جیسے مفاسد پر مشتمل ہیں جو شرعی نقطۂ نظر سے جائز نہیں قرار دئے جاسکتے، لیکن ہمیں یہ نکتۂ لطیف یہاں فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ہمارے یہ معاملات ایسی حکومت کے زیر انتظام کمپنیوں سے تعلق رکھتے ہیں جن پر بلا شبہ یہاں کے غیر مسلموں کا تغلب و تسلط ہے، بلفظ دیگر حقیقت میں یہ حکومت عملی حیثیت سے انہیں غیر مسلموں کی ہے اور کم از کم آج کے حالات میں تو کسی کو بھی اس حقیقت سے انکار نہیں ہونا چاہیے۔ اور یہاں کے غیر مسلموں سے تمام عقود فاسدہ بشمول ربا و قمار جائز ہیں کیوں کہ فقہ حنفی کی شرائط کے مطابق وہ عقود محض ظاہری شکل و شباہت کے لحاظ سے فاسد ہیں، یا ربا اور قمار ہیں ورنہ حقیقت میں یہ کچھ بھی نہیں۔ اس کی کامل تحقیق فتاوی رضویہ جلد سابع، کتاب الربا میں ہے جو آپ سے مخفی نہیں۔ اس لیے آپ سے درج سوالوں کے جواب مطلوب ہیں۔

سوالات:

(۱)–"بیمۂ اموال" اور بیمۂ زندگی کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یعنی وہ قرض ہیں یا امانت یا کچھ اور؟ نیز قرض کی تقدیر پر یہ "ربا" اور بہر حال "قمار" ہیں یا نہیں؟

(۲)–اگر یہ بیمے ربا ہیں تو یہاں کی کمپنیوں سے (جو حکومت کی ہوں، یا خالص غیر مسلموں کی) ایسا عقد یا معاہدہ جائز ہے یا نہیں؟ اور قمار ہونے کی صورت میں کسی ایسی شرط کے ساتھ جس کے ہوتے ہوئے نفع کا حصول مظنون بظن غالب ہو، ان بیموں کی اجازت دی جا سکتی ہے یا نہیں؟ جواب اثبات میں ہو تو شرط کی بھی صراحت فرمائیں۔

(۳)–کیا ان عقود کو ضمان خطر طریق، ضمان درک، یا حضرت شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی بیان کردہ سوکرہ کی جائز شکل سے ملحق کیا جا سکتا ہے، یا نہیں؟ (ضمان و سوکرہ کے مسائل منسلک جزئیات میں مصرح ہیں)

(۴)–بیموں کے عدم جواز کی تقدیر پر انکم ٹیکس اور ان کے علاوہ دوسرے ٹیکسوں سے بچنے کے لیے بیمہ کی اجازت ہوگی یا نہیں؟ جبکہ ٹیکسوں کے لزوم کی صورت میں جتنے مال کا استحصال متیقن یا مظنون بظن غالب ہے، اتنے یا اس سے کم مال کا ضیاع قمار کی تقدیر پر محض موہوم و متردد ہے؟

(۵)–بعض صورتوں میں قانونی حیثیت سے بیمہ کرانا لازمی ہوتا ہے تو ان کے بارے میں حکم شرع کیا ہوگا؟

(۶)–بہر حال ان عقود کے عدم جواز کی تقدیر پر:

(الف) کیا یہ جائز ہوگا کہ ان کے ذریعہ حاصل ہونے والی اضافی رقم یا بونس کو فرقہ وارانہ فسادات میں ناحق ضائع ہونے والے جان و مال کا عوض قرار دے کر وصول لیں، اور اپنے مصرف میں خرچ کریں؟

(ب) یا بہر حال (خواہ عوض مانیں یا نہ مانیں) اسے لینا اور اپنے دینی و دنیوی امور میں استعمال کرنا جائز ہوگا؟ کیوں کہ وہ مال فی الواقع مال مباح ہے جو بلا غدر و فریب وصول ہو رہا ہے۔

اب آئندہ اوراق میں فقہ حنفی کے چند جزئیات بھی ملاحظہ فرمالیں۔ ممکن ہے کہ ان سے مسائل کے حل میں کچھ مدد ملے۔

آپ کا خیر اندیش

محمد نظام الدین رضوی

خادم دار العلوم اشرفیہ مصباح العلوم، مبارک پور

۳۰؍ رجب ۱۴۱۳ھ (ایک بجے شب)

جزئیات

تین سال تک کے لیے بیع سلم جائز ہے، بشرطے کہ اس پوری مدت میں مسلم فیہ دستیاب ہونے کا ظن غالب ہو۔

قال : ولا يجوز السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد إلى حين المحل (أي محلا الدين) حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل أو على العكس أو منقطعا فيما بين ذلك لا يجوز — لنا قوله عليه والسلام : لا تسلموا في الثمار حتى يبدو صلاحها ، ولأن القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجود في مدة الأجل ليتمكن من التحصيل. [۱]

ولا(يصح السلم) في طعام قرية بعينها ، أو ثمرة نخلةٍ بعينها لأنه قد يعتريه آفةٌ فلا يقدر على التسليم وإليه أشار عليه والسلام حيث قال: أرأيت لو أذهب الله تعالى الثمر بما يستحل أحدكم مال أخيه، ولو كانت النسبة إلى قريةٍ لبيان الصفة لا بأس به على ما قالوا كالخشمراني ببخارى والبساخي بفرغانة .اه[۲]

وأما الكفالة بالمال فجائزة معلوما كان المكفول به أو مجهولًا إذا كان دينًا صحيحًا مثل أن يقول تكفلت عنه بألف أو بما لك عليه أو بما يدركك في هذا البيع لأن مبنى الكفالة على التوسع فيتحمل فيها الجهالة ، وعلى الكفالة بالدرك إجماع وكفى به حجةً ، وصار كما إذا كفل لشجة صحت الكفالة وإن احتملت السراية والاقتصار ، وشرط أن يكون دينا صحيحا ومراده أن لا يكون بدل الكتابة. اھ[۳]

ويجوز تعليق الكفالة بالشرط مثل أن يقول ما بايعتَ فلانًا فعلي ،و ما ذاب لك عليه فعلي أو ما غصبك فعلي، والأصل فيه قوله تعالىٰ " ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم . والإجماع منعقد على صحة ضمان الدرك ، ثم الأصل أنه يصح تعليقها بشرط ملائم لها مثل أن يكون شرطا لوجوب الحق.[۴]

کفالتِ مال کو شرط پر معلق کرنے کی وضاحت بہارِ شریعت حصہ ۱۳، متعلقہ باب میں ہے:

درِ مختار میں ہے:

---

(۱) هدايه، ص:۷۷، ج:۳، باب السلم، مجلس البركات، مبارك فور.
(۲) هدايه، ص:۷۹،ج:۳، باب السلم، مجلس البركات، مبارك فور.
(۳) هدايه، ص:۹۹، ۱۰۰،ج:۳، باب الكفالة، مجلس البركات، مبارك فور.
(۴) هدايه، ص: ۱۰۰،ج:۳، باب الكفالة، مجلس البركات، مبارك فور.

و يضمن المسلم قيمة خمره و خنزيره إذا أتلفه و تجب الدية عليه إذا قتله خطاءً ويجب كف الأذیٰ عنه. اھ

ردالمحتار، ص:۲۷۳، ج:۳، فصل في استعمال الكافر اسباب المستامن میں ہے:

الأصل أنه يجب على الإمام نصرة المستأمنين ما داموا في دارنا ، فكان حكمهم كأهل الذمةإلا أنه لا قصاص على مسلم أو ذمي بقتل مستأمن ، و يقتص من المستأمن بقتل مثله ، و يستوفيه وارثه إن كان معه وذكر أيضا أن المستأمن في دارنا إذا ارتكب ما يوجب عقوبة لا يقام عليه إلا ما فيه حق العبد من قصاص ، أو حد قذف ، وعند أبي يوسف : يقام عليه كل ذلك إلا حد الخمر كأهل الذمة ، ولو أسلم عبد المستأمن أجبر على بيعه ، ولم يترك يخرج به ولو دخل مع امرأته ومعهما أولاد صغار، فأسلم أحدهما أو صار ذميا فالصغار تبع له ، بخلاف الكبار ، ولو إناثا لانتهاء التبعية بالبلوغ عن عقل ، ولا يصير الصغير تبعا لأخيه أو عمه أو جده ولو كان الأب ميتا في ظاهر الرواية .وفي رواية الحسن : يصير مسلما بإسلام جده والصحيح الأول إذ لو صار مسلما بإسلام الجد الأدنى ، لصار مسلما بإسلام الجد الأعلى ، فيلزم الحكم بالردة لكل كافر لأنهم أولاد آدم ونوح عليهما السلام ، ولو أسلم في دارنا وله أولاد صغار في دارهم لم يتبعوه إلا إذا أخرجوا إلى دارنا قبل موت أبيهم ا ھ ملخصا وسنذكر عنه أن تبعية الصغير تثبت وإن كان ممن يعبر عن نفسه ، وذكر في موضع آخر أن المستأمن لو قتل مسلما ولو عمدا أو قطع الطريق أو تجسس أخبارنا ، فبعث إليهم أو زنى بمسلمة أو ذمية كرها أو سرق لا ينتقض عهده اه. ملخصا . وحاصله : أن المستأمن في دارنا قبل أن يصير ذميا حكمه حكم الذمي إلا في وجوب القصاص بقتله ، وعدم المؤاخذة بالعقوبات غير ما فيه حق العبد ، وفي أخذ العاشر منه العشر وقدمنا قبل هذا الباب أنه التزم أمر المسلمين فيما يستقبل . مطلب ما يؤخذ من النصارىٰ زوار بيت المقدس لا يجوز أقول : وعلى هذا فلا يحل أخذ ماله بعقد فاسد ، بخلاف المسلم المستأمن في دار الحرب ، فإن له أخذ مالهم برضاهم ، ولو بربا أو قمار لأن مالهم مباح لنا إلا أن الغدر حرام ، وما أخذ برضاهم ليس غدرا من المستأمن ، بخلاف المستأمن منهم في دارنا لأن دارنا محل إجراء الأحكام الشرعية فلا يحل لمسلم في دارنا أن يعقد مع المستأمن إلا ما يحل من العقود مع المسلمين ، ولا يجوز أن يؤخذ منه شيء لا يلزمه شرعا وإن جرت به العادة ، كالذي يؤخذ من زوار بيت

المقدس كما قدمناه في باب العاشر عن الخير الرملي . وسيأتي تمامه في الجزية . مطلب مهم فيما يفعله التجار من دفع ما يسمى سوكرة وتضمين الحربي ما هلك في المركب وبما قررناه يظهر جواب ما كثر السؤال عنه في زماننا : وهو أنه جرت العادة أن التجار إذا استأجروا مركبا من حربي يدفعون له أجرته ، و يدفعون أيضا مالا معلوما لرجل حربي مقيم في بلاده ، يسمى ذلك المال : سوكرة على أنه مهما هلك من المال الذي في المركب بحرق أو غرق أو نهب أو غيره ، فذلك الرجل ضامن له بمقابلةما يأخذه منهم ، وله وكيل عنه مستأمن في دارنا يقيم في بلاد السواحل الإسلامية بإذن السلطان يقبض من التجار مال السوكرة[1] وإذا هلك من مالهم في البحر شيء يؤدي ذلك المستأمن للتجار بدله تماما ، والذي يظهر لي : أنه لا يحل للتاجر أخذ بدل الهالك من ماله لأن هذا التزام ما لا يلزم .فإن قلت : إن المودع إذا أخذ أجرة على الوديعة يضمنها إذا هلكت قلت ليست مسألتنا من هذا القبيل لأن المال ليس في يد صاحب السوكرة بل في يد صاحب المركب ، وإن كان صاحب السوكرة هو صاحب المركب يكون أجيرا مشتركا قد أخذ أجرة على الحفظ ، وعلى الحمل ، وكل من المودع والأجير المشترك لا يضمن ما لا يمكن الاحتراز عنه كالموت والغرق ونحو ذلك .فإن قلت : سيأتي قبيل باب كفالة الرجلين قال لآخر اسلك هذا الطريق ، فإنه آمن فسلك ، وأخذ ماله لم يضمن ولو قال : إن كان مخوفا وأخذ مالك فأنا ضامن ضمن وعلله الشارح هنالك بأنه ضمن الغار صفة السلامة للمغرور نصا ا هـ أي بخلاف الأولى ، فإنه لم ينص على الضمان بقوله فأنا ضامن ، وفي جامع الفصولين الأصل أن المغرور إنما يرجع على الغار لو حصل الغرور في ضمن المعاوضة أو ضمن الغار صفة السلامة للمغرور فيصار كقول الطحان لرب البر : اجعله في الدلو فجعله فيه ، فذهب من النقب إلى الماء ، وكان الطحان عالما به يضمن ؛ إذ غره في ضمن العقد وهو يقتضي السلامة .اهـ .قلت : لا بد في مسألة التغرير من أن يكون الغار عالما بالخطر كما يدل عليه مسألة الطحان المذكورة ، وأن يكون المغرور غير عالم إذ لا شك أن رب البر لو كان عالما بنقب الدلو يكون هو المضيع لمالة باختياره ، ولفظ المغرور ينبئ عن ذلك لغة لما في القاموس غره غرا وغرورا فهو مغرور وغرير خدعه وأطمعه بالباطل فاغتر هو . ا هـ .

---

(۱) سوکرۃ: یہ لفظ معرب ہے، لفظ SECURITE (سیکورٹی) کا جس کا معنیٰ امان واطمینان ہے۔ اسی مناسبت سے عربی میں اس کا ترجمہ ”عقد التامین“ کیا گیا ہے۔ ۱۲ محمد نظام الدین۔

ولا يخفى أن صاحب السوكرة لا يقصد تغرير التجار ، ولا يعلم بحصول الغرق هل يكون أم لا ، وأما الخطر من اللصوص ، والقطاع فهو معلوم له ، وللتجار لأنهم لا يعطون مال السوكرة إلا عند شدة الخوف طمعا في أخذ بدل الهالك ، فلم تكن مسألتنا من هذا القبيل أيضا ، نعم : قد يكون للتاجر شريك حربي في بلاد الحرب ، فيعقد شريكه هذا العقد مع صاحب السوكرة في بلادهم ، و يأخذ منه بدل الهالك ، و يرسله إلى التاجر فالظاهر أن هذا يحل للتاجر أخذه لأن العقد الفاسد جرى بين حربيين في بلاد الحرب ، وقد وصل إليه مالهم برضاهم فلا مانع من أخذه ، وقد يكون التاجر في بلادهم ، فيعقد معهم هناك ، و يقبض البدل في بلادنا أو بالعكس ، ولا شك أنه في الأولى إن حصل بينهما خصام في بلادنا لا تقضى للتاجر بالبدل ، وإن لم يحصل خصام ودفع له البدل وكيله المستأمن هنا يحل له أخذه لأن العقد الذي صدر في بلادهم ، لا حكم له فيكون قد أخذ مال حربي برضاه وأما في صورة العكس بأن كان العقد في بلادنا ، والقبض في بلادهم فالظاهر أنه لا يحل أخذه ، ولو برضا الحربي لابتنائه على العقد الفاسد الصادر في بلاد الإسلام ، فيعتبر حكمه هذا ما ظهر لي في تحرير هذه المسألة فاغتنمه فإنك لا تجده في غير هذا الكتاب.[۱]

(۱)- ردالمحتار، ص: ۲۸۰، ۲۸۱، ج:٦، باب المستامن، من كتاب الجهاد، دار الكتب العلمية، بيروت

خلاصۂ مقالات بعنوان:

"جان و مال کا بیمہ اور ان کی شرعی حیثیت"

تلخیص نگار: حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ

اس موضوع کے تحت بیمہ اور اس کی قسموں سے متعلق سوال نامہ میں کافی معلومات فراہم کی گئی تھیں جو سبھی مقالہ نگاروں کے لیے کار آمد ثابت ہوئیں۔ مرتبِ سوالات حضرت مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی ہیں۔ بیمہ کے نظامِ کار کی تفصیل کے بعد درج ذیل سوالات پیش کیے گئے تھے:

(۱)– "بیمۂ اموال" اور "بیمۂ زندگی" کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یعنی وہ قرض ہیں یا امانت یا کچھ اور؟ نیز قرض کی تقدیر پر یہ "ربا" اور بہر حال "قمار" ہیں یا نہیں؟

(۲)– اگر یہ بیمے ربا ہیں تو یہاں کی کمپنیوں سے (جو حکومت کی ہوں، یا خالص غیر مسلموں کی) ایسا عقد یا معاہدہ جائز ہے یا نہیں؟ اور قمار ہونے کی صورت میں کسی ایسی شرط کے ساتھ جس کے ہوتے ہوئے نفع کا حصول مظنون بظن غالب ہو، ان بیموں کی اجازت دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ جواب اثبات میں ہو تو شرط کی بھی صراحت فرمائیں۔

(۳)– کیا ان عقود کو ضمانِ خطر طریق، ضمانِ درک، یا حضرت شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی بیان کردہ سوکرہ کی جائز شکل سے ملحق کیا جاسکتا ہے، یا نہیں؟ (ضمان و سوکرہ کے مسائل منسلک جزئیات میں مصرح ہیں)

(۴)– بیموں کے عدم جواز کی تقدیر پر انکم ٹیکس اور ان کے علاوہ دوسرے ٹیکسوں سے بچنے کے لیے بیمہ کی اجازت ہوگی یا نہیں؟ جبکہ ٹیکسوں کے لزوم کی صورت میں جتنے مال کا استحصال متیقن یا مظنون بظن غالب ہے، اتنے یا اس سے کم مال کا ضیاع قمار کی تقدیر پر محض موہوم و متردد ہے؟

(۵)– بعض صورتوں میں قانونی حیثیت سے بیمہ کرانا لازمی ہوتا ہے تو ان کے بارے میں حکم شرع کیا ہوگا؟

(۶)– بہر حال ان عقود کے عدم جواز کی تقدیر پر:

(الف) کیا یہ جائز ہوگا کہ ان کے ذریعہ حاصل ہونے والی اضافی رقم یا بونس کو فرقہ وارانہ فسادات میں ناحق ضائع ہونے

والے جان و مال کا عوض قرار دے کر وصول لیں، اور اپنے مصرف میں خرچ کریں؟

(ب) یا بہر حال (خواہ عوض مانیں یا نہ مانیں) اسے لینا اور اپنے دینی و دنیوی امور میں استعمال کرنا جائز ہو گا؟ کیوں کہ وہ مال فی الواقع مال مباح ہے جو بلا غدر و فریب وصول ہو رہا ہے۔

بیمہ سے متعلق مقالات:

درج بالا سوالات سے متعلق موصول ہونے والے مقالات و جوابات کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱)۔۔۔۔مفتی محمد نظام الدین رضوی	۲۰؍ صفحات
(۲)۔۔۔۔مولانا شمس الہدیٰ بستوی	۱۸؍ صفحات
(۳)۔۔۔۔مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی	۱۲؍ صفحات
(۴)۔۔۔۔مولانا عبد الحق رضوی	۱۰؍ صفحات
(۵)۔۔۔۔مولانا معراج القادری	۱۰؍ صفحات
(۶)۔۔۔۔مولانا عزیز احسن رضوی	۵؍ صفحات
(۷)۔۔۔۔علامہ عبد الحکیم شرف قادری	۴؍ صفحات
(۸)۔۔۔۔مولانا محمد حسین خاں	۴؍ صفحات
(۹)۔۔۔۔مولانا انور علی نظامی	۴؍ صفحات
(۱۰)۔۔۔۔مولانا محمد نسیم فیض آبادی	۳؍ صفحات
(۱۱)۔۔۔۔مولانا رحمت حسین کلیمی	۳؍ صفحات
(۱۲)۔۔۔۔مولانا بدر عالم مصباحی	۱۴؍ صفحات

آرا و فتاویٰ:

(۱۳)۔۔۔۔مولانا قاضی عبد الرحیم بستوی	۲؍ صفحات
(۱۴)۔۔۔۔مفتی زین العابدین ٹانڈوی	۱؍ صفحہ
(۱۵)۔۔۔۔مفتی اختر حسین رضوی در بھنگوی	۱؍ صفحہ
(۱۶)۔۔۔۔مفتی محمد ایوب رضوی	۱؍ صفحہ

تبصرہ و خلاصہ:

بعض مختصر مقالات بھی بہت جامع اور تمام ضروری گوشوں پر حاوی ہیں، مثلاً علامہ عبد الحکیم شرف قادری اور مولانا عزیز احسن رضوی کے مقالات اسی طرح مولانا رحمت حسین کلیمی نے بھی ہر گوشے پر بحث کی کوشش کی ہے، اگر چہ ان کی بعض

باتیں تمام مقالہ نگاروں سے جداگانہ ہیں۔ مولانا شمس الہدیٰ بستوی کا مقالہ ۱۸ر صفحات کا ہے جن میں ۶ر صفحات سود کی حرمت، اس کی مضرت اور اس سے متعلق آیات واحادیث اور بعض حکایات پر مشتمل ہیں۔ صفحہ ۷ سے صفحہ ۹ تک حربی سے سود و قمار کی حیثیت پر گفتگو کی گئی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ سود و قمار نہیں اور جائز ہے۔ صفحہ ۱۰ر و ۱۱ر پر ربا القرض و ربا النسیئہ کا تعارف ہے۔ صفحہ ۱۲ر سے لائف انشورنس پر گفتگو شروع ہوتی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اس میں منافع سے زیادہ مفاسد، خطرات اور نقصانات ہیں، جو نفع متوقع ہے اس کا حصول انتہائی مشکل ہوتا ہے، اور طرح طرح کے ثبوت و شواہد کی فراہمی لازم کر دی جاتی ہے جو انتہائی دشوار ہے، اس لیے اس کا جواز نہ ہوگا۔

مگر جنرل انشورنس سے متعلق رقم طراز ہیں کہ:

"انشورنس کی سوسائٹی کا مزاج رضا و رغبت سے مل کر بنا ہوتا ہے، اس میں فریب کاری، دھوکا بازی سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے، لہٰذا جنرل انشورنس کے جواز میں کوئی کلام نہیں۔"

جن صورتوں میں قانوناً بیمہ ضروری ہے، انھیں بھی "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت جائز کہتے ہیں۔

علامہ عبدالحکیم شرف قادری کے فاضلانہ، جامع اور مختصر مضمون کا حاصل یہ ہے کہ:

"(الف): بیمۂ زندگی کے علاوہ دوسرے بیموں میں کئی طرح غرر اور دھوکا پایا جاتا ہے، اس لیے وہ ناجائز ہیں، اور غرر کی کچھ صورتیں بیمۂ زندگی میں بھی ہیں، اس لیے اس کا بھی جواز نہیں، غرر کی صورتیں یہ ہیں:

(۱)- کیا رقم ملے گی؟ وہ موجود و متعیّن نہیں، یہ غرر فی الوجود والتعیین ہے۔

(۲)- خطرہ ہوا تو ملے گی ورنہ نہیں، یہ غرر فی الحصول ہے۔

(۳)- مقدار کیا ہوگی؟ اس کا تعلق نقصان کے حساب سے ہوگا، یہ غرر فی المقدار ہے، جب کہ بیمہ کی قسط فوری طور پر ادا کر دی جاتی ہے۔

(۴) کب رقم ملے گی؟ اس کا کوئی وقت متعیّن نہیں، بیمۂ زندگی میں بھی متعیّن نہیں، کیوں کہ موت اور حادثے کا وقت متعیّن طور پر ہمیں معلوم نہیں، یہ غرر فی الاجل ہے۔

(ب) پھر یہ قمار ہے اور اس میں ربا بھی ہے، عقدِ فاسد بلا عذر کی اجازت اس شرط سے مشروط ہے کہ ہر طرح اپنا ہی نفع ہو اور یہ ایسی کمپنیوں میں کسی طرح متوقع نہیں۔ (فتاویٰ رضویہ)

(ج) ٹیکسوں سے بچنے کے لیے ایسے ناجائز کا ارتکاب جائز نہیں، کیوں کہ ان میں حالتِ اضطرار نہیں۔ اگر قانونی طور پر بیمہ کرانا جائز ہو تو یہ لکھ دیا جائے کہ مجھے یا میرے وارث کو اتنی ہی رقم لینی ہے جتنی جمع کی ہے، کتابوں کے حوالے آخر میں درج فرمائے ہیں۔

مولانا عبدالحق رضوی بیمۂ جان و مال کو ربا و قمار پر مشتمل بتاتے ہیں، چوں کہ زندگی بیمہ میں جو رقم جمع ہوتی ہے اس

سے زائد کا حصول شرط و عہد کے ساتھ ہوتا ہے اور بیمۂ اموال حادثہ رونما ہونے پر موقوف رہتا ہے، حادثہ نہ ہوا تو رقم ضائع ہو جاتی ہے، اس لیے وہ قمار ہے۔

مگر زندگی بیمہ کا معاملہ حربی سے ہوا اور نفع مسلم ہی کا ہو تو اسے جائز بتاتے ہیں، اس کے بعد (۱) کفار کی قسمیں (۲) سود کے تحقق کے لیے عصمتِ بدلین کی شرط۔ (۳) ہندوستان کا دار الاسلام اور یہاں کے کفار کا حربی ہونا (۴) پھر حربی کے ساتھ عقودِ فاسدہ کا جواز، چار مقدمات قائم کر کے تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

آخر میں واضح کرتے ہیں کہ زندگی بیمہ ایک قرض کا معاملہ ہے جس میں ربا پایا جاتا ہے، اور ایسے عقدِ فاسد کے توسط سے حربی کا مال لیا جا سکتا ہے۔ رہا تین سال تک قسطیں جمع نہ کرنے کی صورت میں ضیاعِ رقم کا خطرہ تو اس کا دفعیہ یہ بتاتے ہیں کہ تینوں قسطیں ایک ساتھ جمع کر دی جائیں، یا اس کا جواز اس کے حق میں خاص کیا جائے جو اپنی آمدنی کے لحاظ سے ظنِ غالب رکھتا ہو کہ میں قسطیں جمع کر لوں گا۔

بیمۂ اموال سے متعلق نقصانِ حال کا زیادہ رجحان پائے جانے کی وجہ سے عدم جواز کی جانب اپنا میلان ظاہر کرتے ہیں۔

مولانا آلِ مصطفیٰ، مولانا معراج القادری اور مولانا عزیز احسن رضوی سوال نامے کے پیشِ نظر بیمۂ زندگی کا امانت و کفالت نہ ہونا تفصیل سے بیان کرتے ہیں، اس طرح کہ پہلے ان کی تعریفیں کتبِ فقہ سے نقل کرتے ہیں، پھر بتاتے ہیں کہ بیمہ ان تعریفات کے تحت نہیں آتا، مگر ایک فرق یہ ہوتا ہے کہ مولانا آلِ مصطفیٰ بیمۂ زندگی کو قرض مع ربا مانتے ہیں اور مولانا عزیز احسن و مولانا معراج القادری اسے قرض نہیں مانتے۔ قرض نہ ہونے کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ:

①- بیمہ کے معاملہ میں قرض کی نیت نہیں ہوتی۔ ②- قرض مقررہ میعاد سے پہلے طلب کیا جا سکتا ہے۔ ③- قبل میعاد مطالبہ پر واپسی لازمی ہوتی ہے۔ ④- قرض سوخت نہیں ہوتا اور بیمۂ زندگی ان سب کے بر خلاف ہے۔

مگر اس میں ربا کی شکل ہونے پر سبھی متفق ہیں، اسی طرح اس کے قمار ہونے پر بھی متفق ہیں۔ ان مقالات میں قمار کی تعریف و توضیح کے بعد اس کا انطباق زندگی بیمہ کی صورت پر دکھایا گیا ہے، آخر میں حکم یہ ہے کہ حربی کے ساتھ اس کا جواز ہونا چاہیے، بشرطے کہ نفع مسلم ہی کا ہو، اس طرح کہ قسطوں کے سوخت ہونے کا خطرہ نہ ہو، مثلاً ایسی آمدنی والا ہو کہ اسے ابتدائی تین سال کی قسطیں جمع کر لینے کا ظن غالب ہو یا یہ قسطیں پہلے ہی جمع کر دے۔

ان مقالات میں بیمۂ اموال سے متعلق گفتگو نہیں، البتہ ہندوستان کا دار الاسلام ہونا اور یہاں کے حربیوں سے بذریعہ عقدِ فاسد مال لینے میں ربا و قمار کا تحقق نہ ہونا دلائل اور حوالوں کے ساتھ مولانا آلِ مصطفیٰ و مولانا معراج القادری کے مقالوں میں مفصل بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح مفتی نظام الدین صاحب نے بھی ان باتوں کو بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ان کے مقالہ کا ایک خلاصہ یہاں ذکر کرتا ہوں، اسی سے مولانا عبد الحق رضوی، مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی، مولانا معراج القادری اور مولانا عزیز احسن رضوی کی بہت سی تفصیلات کا اندازہ ہو جائے گا، کیوں کہ اکثر باتیں مشترک ہیں، ماخذ اور حوالے کی کتابوں، عبارتوں اور بسط

و تفصیل میں کچھ کمی بیشی اور زبان و بیان کا فرق ضرور ہے، وہ لکھتے ہیں:

①- پریمیم امانت نہیں، کیوں کہ امانت میں صرف راس المال کی واپسی ہوتی ہے، اور ضیاعِ مال پر امین تاوان نہیں دیتا۔ اور بیمہ کمپنی تاوان کی ذمہ دار ہوتی ہے اور اصل مال پر ایک طے شدہ اضافہ دیتی ہے۔

②- مضاربت بھی نہیں، کیوں کہ مضاربت میں خسارے کا تنہا ذمہ دار ربُّ المال ہوتا ہے اور نفع میں دونوں شریک ہوتے ہیں اور راس المال مضارب کے پاس امانت ہوتا ہے، جب کہ بیمہ دار کسی خسارے کا ذمہ دار نہیں ہوتا اور ضیاعِ مال کی صورت میں تاوان کا حق دار ہوتا ہے۔

③- بیمہ میں جمع شدہ مال کی شرعی حیثیت قرض کی ہے، اس میں مثل مال کی واپسی لازم ہوتی ہے اور اس پر اضافہ کا معاہدہ کمپنی کی دنیا میں رائج ہے۔ ، رہیں وہ شرطیں جن کی بنیاد پر بیمہ قرض سے جداگانہ نظر آتا ہے (جیسا کہ مولانا عزیز احسن رضوی و مولانا معراج القادری کے مضامین میں ہے) تو فتح القدیر وغیرہ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ قرض شروطِ فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا۔ ہاں یہ صورتِ ربا کی وجہ سے عقدِ فاسد ہے۔

④- بیمہ دار کو قرض پر جو اضافہ ملتا ہے وہ ظاہری شکل میں سود ہے مگر یہاں حقیقۃً سود متحقق نہیں، اس لیے کہ سود صرف مسلم اور ذمی و مستامن ہی کے مال میں متحقق ہوتا ہے، جب کہ ہندوستان کے غیر مسلم باشندے ذمی یا مستامن نہیں اور عملی طور پر حکومت بھی ان ہی کی ہے۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ سے سوال ہوا کہ گورنمنٹ قرض کا جو منافع دیتی ہے اس کا لینا جائز ہے یا نہیں؟

تو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے جواب دیا کہ سود کی نیت سے لینا جائز نہیں۔ اگر یہ تصور کر کے لے کہ ایک جائز مال برضائے مالک بلا غدر و بدعہدی مل رہا ہے تو لینا جائز ہے مگر اہل تقوی اور دینی پیشواؤں کو ناواقفوں کے جانب سے سود خواری کی تہمت کے اندیشہ کے باعث اس سے بچنا چاہیے۔ (فتاویٰ رضویہ: ۷/۱۲۳)

⑤- ہندوستان کی حکومت اور یہاں کے غیر مسلموں سے مسلمان کا کوئی معاملہ جیسے سود نہیں ہوتا اپنی شرعی حقیقت کے لحاظ سے قمار بھی نہیں ہوتا۔ البتہ شرط جواز یہ ہے کہ نفع و غلبہ مسلمان ہی کے حق میں ہو اس طرح کہ اس کا یقین یا ظن غالب ہو۔

⑥- زندگی بیمہ کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ بیمہ کرانے والے کو اپنی آمدنی اور موجودہ مال و متاع کے پیش نظر ظنِّ غالب ہو کر وہ ابتدائی تین سال کی قسطیں ادا کر لے گا۔

⑦- بیمہ دار کے دیوالیہ ہونے کا احتمال نوادر سے ہے اس لیے قابل اعتبار نہیں۔ اس خصوص میں مسلم فیہ کے صوبے یا ملک سے غائب ہونے کا احتمال بطور نظیر پیش کیا ہے جو نوادر میں سے ہونے کے باعث صحتِ سَلَم پر اثر انداز نہیں ہوتا۔

⑧- بیمۂ اموال سے متعلق تحریر ہے کہ اس کی صورت ایسے قمار کی ہے جس میں محرومی کا گمان غالب ہے اور یہ نادر

نہیں بلکہ کثیر الوقوع ہے اس لیے اس کا جواز نہیں۔

ایک انتباہ یہ ہے کہ فرقہ وارانہ فسادات پر قابو پانے اور جان و مال کے لیے تحفظ فراہم کرنے کو بیمہ کے جواز کی بنیاد بنانا درست نہیں۔ کیوں کہ ضرورت شرعیہ کے تحقق کے لیے شرط یہ ہے کہ اس ممنوع کے بغیر کام نہ بن سکتا ہو اور ممنوع کے ذریعہ کام بن جانے کا یقین یا ظنّ غالب ہو۔ فسادات پر قابو پانے کا حل بیمہ کرانا نہیں بلکہ اس کی وجہ سے فسادات بھیانک رُخ بھی اختیار کر سکتے ہیں اس طرح کہ پورا کنبہ ہی صاف کر دیا جائے کہ کوئی بیمہ کی رقم وصول کرنے والا بھی نہ رہے۔ یا ایک بار رقم دے دی جائے پھر دوسری بار لوٹ لی جائے وغیر ذلک۔ ہاں زندگی بیمہ کا جواز ایک دوسری دلیل کی بنیاد پر مشروط طور پر ہے جیسا کہ بیان ہوا۔

آخر میں ترتیب دار جوابات کا حاصل اس طرح ہے:

①-②- بیمہ قرض مع قمار اور شمول ربا کی وجہ سے ایک عقد فاسد ہے لیکن اس کے باوجود زندگی بیمہ جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حربی کا مال اس کی رضا سے مل رہا ہے جس میں عدم عصمت کے باعث ربا نہیں ہوتا۔ ہاں اگر سود یا قمار سمجھ کر لے تو ناجائز ہے یہ اس لیے کہ اس کے نیت ارتکاب ممنوع کی ہوئی اگر چہ فی الواقع وہ امر ممنوع نہ تھا جیسے دور سے نظر آنے والی کسی شکل کو نامحرم عورت سمجھ کر دیکھتا رہا حالاں کہ فی الواقع وہ عورت کی شکل نہیں کچھ اور ہے۔

③- بیمہ کو ضمان خطر طریق وضمان درک سے ملحق نہیں کیا جا سکتا۔

④- انکم ٹیکس وغیرہ سے بچنے کے لیے بیمۂ زندگی کی اجازت بقدر ضرورت ہوگی۔

⑤- جن صورتوں میں قانوناً بیمہ ضروری ہے وہ بحکم اکراہ ہو کر مطلقاً مباح ہیں۔

⑥- جس صورت میں بیمہ کی رقم لینا جائز بتایا گیا ہے اس میں وہ رقم اپنے دینی و دنیوی مصرف میں لا سکتا ہے۔

مولانا محمد نسیم کے مضمون میں بھی بہت اختصار کے ساتھ چند حوالے پیش کرتے ہوئے یہ بتایا گیا ہے کہ بیمہ کی حیثیت قرض کی ہے اور نفع مشروط کی وجہ سے رِبا، اور خطرۂ ضیاع کی وجہ سے قمار بھی ہے۔ اور یہاں غیر مسلموں یا حکومت سے عقود فاسدہ کے ذریعہ بلا غدر و بدعہدی جو مال ملے اس کا لینا جائز ہے اس لیے بیمہ میں ملنے والی زائد رقم کا بھی ان سے لینا جائز ہے اور جب اپنے نفع کا ظنّ غالب ہو تو بیمہ کا معاملہ کرنا بھی جائز ہے۔

ظنّ غالب کون سا معتبر ہے اس سلسلے میں فتاوی رضویہ دوم کے حوالہ سے بتایا ہے کہ ظن غالب کا لفظ دو معنوں میں بولا جاتا ہے اور ملحق بہ یقین وہ ہے جس میں جانب راجح پر قلب کو اس درجہ اعتماد و وثوق ہو کر جانب دیگر کو نظر سے بالکل ساقط اور محض ناقابل التفات سمجھے مگر وہ جس میں جانب راجح پر اس درجہ وثوق نہ ہو اور جانب مرجوح کو محض مضمحل نہ سمجھے بلکہ ادھر بھی ذہن جائے اگر چہ بضعف وقلت تو یہ صورت ملحق بہ یقین نہیں اگر چہ کلمات علما میں کبھی اسے بھی ظن غالب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے مگر حقیقۃً یہ محض ظن ہے ظن غالب نہیں۔

مولانا انور علی کے مختصر مضمون کا حاصل یہ ہے کہ جو لوگ کسی مستحکم ملازمت یا عمدہ تجارت سے وابستہ ہیں ان کے لیے تین سال والی شرط سے نقصان صرف موہوم ہے اور نفع کا ظن غالب ہے اس لیے ایسے لوگوں کے حق میں زندگی بیمہ جائز ہے۔ جو شخص معاشی اعتبار سے مستحکم نہیں وہ بیمہ پالیسی نہ لے اور اگر لینا ہی ہے تو تین سال کی قسطیں ایک ساتھ جمع کر دے یہ بھی نہ ہو سکے تو ان کمپنیوں سے بیمہ پالیسی لے جن کے یہاں یہ شرط نہیں مثلاً پیرلیس کمپنی۔

انھوں نے بیمۂ اموال کو کفالت وضمانت بتا کر اس سے ملنے والی رقم کو جائز کہا ہے۔ اور مولانا رحمت حسین کلیمی نے فرمایا ہے کہ بیمۂ اموال تھوڑا مال دے کر زیادہ مال کے لیے تحفظ فراہم کرنے کی حیثیت رکھتا ہے اس لیے کچھ نقصان کے باوجود اس کا جواز ہونا چاہیے۔

مولانا قاضی عبدالرحیم بستوی زندگی بیمہ کو جائز بتاتے ہیں جب کہ نفع مسلم ہی کا ہو، اور جنرل انشورنس سے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کی اکثر صورتیں ناجائز ہیں کیونکہ عموماً رقم ڈوب جاتی ہے اگر ملنے کی صورت بھی بنی تو پوری رقم ملتی نہیں اور رشوت بھی دینی پڑتی ہے۔ اس کے لیے مکر و فریب بھی کرتے ہیں جو ناجائز ہے۔ حربی کے ساتھ بھی روا نہیں۔ غدر و بد عہدی ناجائز ہے۔

مفتی محمد ایوب رضوی فرماتے ہیں کہ بیمۂ زندگی اور بیمۂ مال بظاہر ربا میں داخل ہیں اور موجودہ وقت میں حرام نہیں ہونا چاہیے علامہ شامی کی بیان کردہ صورت سوکرہ مستامن سے متعلق ہے اور یہاں معاملہ حربی سے ہے اس لیے جواز ہوگا۔

مفتی زین العابدین صاحب بھی ہر طرح اپنا نفع ہونے کی صورت میں یہاں جواز کے قائل ہیں مفتی اختر حسین صاحب کی بھی یہی رائے ہے۔

مولانا بدر عالم فیض آبادی نے بھی اپنے مقالہ میں تفصیلی گفتگو کی ہے بہت سی باتیں بیان ہو چکیں مگر اس میں کچھ زائد باتیں بھی نظر آئیں۔ اتفاق سے ابتداءً یہ میرے ہاتھ نہ آیا اس لیے مستقلاً ذکر کر رہا ہوں غایت اختصار پھر بھی ملحوظ ہے۔

(۱)- **امانت** (یہ ودیعت سے عام ہے) اس سامان کو کہتے ہیں جو کسی طرح کسی کے قبضے میں آجائے مالک کا اس میں قصد ہو یا نہ ہو۔ ودیعت اس سامان کو کہیں گے جو قصداً کسی کی حفاظت میں دیا جائے۔ کفالت ضم الذمة الی الذمة فی المطالبة۔ یعنی مطالبہ ایک شخص کے ذمہ تھا دوسرے نے بھی مطالبہ اپنے ذمہ لے لیا خواہ وہ مطالبہ نفس کا ہو یا عین کا۔

مضاربت ایسا عقد ہے کہ ایک جانب سے مال ہو، دوسری جانب سے کام اور نفع میں جانبین کی شرکت۔ ان تعریفات کے بعد بالتفصیل یہ ثابت کیا ہے کہ بیمہ پر ان میں سے کوئی بھی تعریف صادق نہیں۔ پھر لکھا ہے کہ یہ دَین کی صورت ہے کیوں کہ اس میں مثل مال کی واپسی کمپنی کے ذمہ واجب ہوتی ہے البتہ یہاں کچھ زائد دینے کا عہد ہوتا ہے اس لیے سود کی تعریف اس پر صادق آتی ہے۔ مگر حربی کا مال عقد فاسد کے ذریعہ لینا جائز ہے اس لیے جواز ہے۔ یہاں کفار کی اقسام اور ہند کا دارالاسلام ہونا اور ربا کے تحقق کی شرائط وغیرہ تفصیلاً بیان کی ہیں۔ جیسا کہ بعض دوسرے مقالوں کے تحت ذکر ہوا مگر سود سمجھ کر لینا ناجائز ہے وجہ وہی ہے جو مفتی نظام الدین صاحب کے مقالے کے تحت نقل ہوئی۔

②- بیمۂ ملازمت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ خواہ جبری ہو یا اختیاری جائز ہے۔ صورت یہ بتائی ہے کہ گورنمنٹ ایک متعیّنہ رقم ماہانہ وضع کرتی ہے اور ملازمت کے اختتام یا ملازم کے انتقال پر ایک خطیر رقم دیتی ہے۔ اس کی تائید میں فتاویٰ رضویہ (۷/۱۰۰) سے ایک اقتباس بھی نقل کیا ہے۔

③- بیمۂ املاک یہ کہ کمپنی بیمہ ہولڈر کے کسی سامان و جائداد کے مستقبل میں تلف ہونے یا نقصان لاحق ہونے کی صورت میں تلافی کا ذمہ لے اور بیمہ دار قسط وار کچھ رقمیں جمع کرے نقصان ہوا تو بقدر نقصان تلافی کرے گی ورنہ جمع شدہ رقم واپس نہ ملے گی۔

اس کی دو قسمیں بتائی ہیں۔ (۱) جبری (۲) اختیاری

جبری یہ کہ گورنمنٹ کی جانب سے پابندی ہو کہ اپنی گاڑیوں یا تجارتوں کا بیمہ کرائیں ورنہ گاڑیاں روڈ پر اور سامات تجارت بازار میں نہیں آسکتے۔

اختیاری یہ کہ موہوم خطرات و نقصانات کی تلافی کے لیے اپنی مرضی سے بیمہ کرائیں۔ پھر اختیاری کے عدم جواز پر تفصیلی بحث کی ہے کیوں کہ اس میں غرر، خطر اور قمار کی حالت ہے۔ اور نفع مسلم کا ظن غالب نہیں بلکہ نقصان کا غلبۂ ظن ہے۔ پھر لازمی جبری بیمہ پر گفتگو کرتے ہوئے بوجہ مجبوری اسے جائز بتایا ہے ایسے ہی ملازمت میں جبری بیمہ کی ایک صورت بتاتے ہوئے اس جائز اور مسلم کے حق میں ذریعۂ نفع بتایا ہے۔

بیمۂ زندگی میں تنقیح طلب امور

①- بیمۂ زندگی کون سا عقد ہے؟

②- بیمۂ زندگی عقد شرعی ہے یا عقد فاسد؟

③- تین سال متواتر جس نے بیمہ کی قسطیں جمع نہیں کیں اسے تاریخ بیمہ سے پانچ سال کی مہلت دی جاتی ہے کہ وہ باقی ماندہ اقساط مع سود جمع کر کے اپنا بیمہ جاری رکھے اس صورت میں:

الف: شکل قمار ہے جس میں رقم سوخت ہونے کا خطرہ ہے تو کیا جو شخص موجودہ حالات کے پیش نظر تین سال متواتر جمع کرنے کا گمان رکھے تو اس کے لیے جائز ہے یا نہیں؟ اور اس کا یہ غالب ظن ملحق بہ یقین ہے یا نہیں؟

ب: جو شخص ابتدا کے بعد بند کر دے تو مدت موسعہ میں مع سود جمع کرنا ربا ہے ممنوع ہے یا قرض بہ نیت واپسی کا جز ہے؟

ج: بیمہ سے حاصل شدہ زائد رقم ربا ہے یا مالِ مباح؟

د: اس ظنّ غالب کے ساتھ بیمہ شروع کیا کہ تین سال جمع کرے گا لیکن ایک دو سال میں ترک کر دیا تو اب تضییع مال کی وجہ سے آثم ہو گا یا نہیں؟

④- حاصل شدہ زائد مال اگر مال مباح ہے تو زکوٰۃ کتنے مال کی ادا کرے اور کب سے؟

تذییل☆

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ کے پہلے فقہی سیمینار میں بحث و مذاکرہ کے لیے جن موضوعات کا انتخاب ہوا تھا ان میں سے ایک موضوع ہے: "جان و مال کا بیمہ اور ان کی شرعی حیثیت" اس موضوع کا سوال نامہ حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی نے مرتب کیا ہے۔ مجلس شرعی کو اس سے متعلق کل ۱۶/ مقالات موصول ہوئے، حضرت مفتی صاحب قبلہ نے مندوبین کی بار گاہ میں اس سے متعلق ۶/ سوالات پیش فرمائے ہیں:

ان میں سے ایک سوال یہ تھا کہ: بیمۂ اموال اور بیمۂ زندگی کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یعنی وہ قرض ہیں، یا امانت ہیں، یا کفالت و ضمانت یا کچھ اور؟ نیز قرض کی تقدیر پر یہ ربا۔ اور بہر حال "قمار" ہیں یا نہیں؟

اس سے متعلق مقالات، آراء اور فتاویٰ کے مطالعہ کے بعد درج ذیل موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ بیمۂ اموال اور بیمۂ زندگی کی شرعی حیثیت قرض کی ہے۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۳)- مفتی بدرِ عالم مصباحی (۴)- مفتی محمد نسیم مصباحی (۵)- مولانا انور نظامی (۶)- مولانا محمد حسین خان (۷)- مولانا عبد الحق رضوی (۸)- مفتی ایوب نعیمی (۹)- مولانا ہاشم نعیمی۔

ان میں مقدم الذکر حضرت مفتی صاحب قبلہ نے قرض کے ساتھ قمار یعنی "قرض مع قمار" مانا ہے اور یہی قول مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی کا بھی ہے۔ مفتی محمد معراج القادری، مولانا رحمت حسین کلیمی اور مولانا عزیر احسن بھی بیمۂ مال اور بیمۂ زندگی کو قمار مانتے ہیں۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ بیمۂ مال اور بیمۂ زندگی کی شرعی حیثیت "بیع الدین بالدین" کی ہے یہ موقف حضرت مولانا عبد الحکیم شرف قادری کا ہے۔

دوسرا سوال یہ تھا کہ: اگر یہ بیمے ربا ہیں تو یہاں کی کمپنیوں سے [جو حکومت کی ہوں یا خالص غیر مسلموں کی] ایسا عقد یا معاہدہ جائز ہے یا نہیں؟ اور قمار ہونے کی صورت میں کسی ایسی شرط کے ساتھ جس کے ہوتے ہوئے نفع کا حصول مظنون بظن غالب ہو ان بیموں کی اجازت دی جاسکتی ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں مقالہ نگار حضرات درج ذیل موقف کے حامل ہیں:

☆از: **مولانا عارف حسین قادری مصباحی**، استاذ دار العلوم قادریہ، قادری نگر، سون بھدر

پہلا موقف: یہ ہے کہ یہ بیمے جائز ہیں۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مولانا قاضی عبد الرحیم (۲)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۳)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۴)- مفتی محمد معراج القادری (۵)- مفتی بدرِ عالم مصباحی (۶)- مفتی محمد نسیم مصباحی (۷)- مفتی محمد ایوب نعیمی (۸)- مفتی اختر حسین مصباحی، راجستھان (۹)- مولانا رحمت حسین کلیمی (۱۰)- مولانا عبد الحق رضوی (۱۱)- مولانا ہاشم نعیمی (۱۲)- مولانا عزیز احسن (۱۳)- مولانا انور نظامی۔

ان حضرات کے دلائل درج ذیل نصوص فقہیہ ہیں:

ہدایہ میں ہے:

”لأن مالهم مباح فی دارهم فبای طریق اخذه المسلم أخذ مالاً مباحاً إذا لم یکن فیه غدر بخلاف المستامن لأن مالهم صار محظورا بعقد الأمان.“ (۱)

در مختار میں ہے:

”فیحل برضاه مطلقًا بلا غدر.“ (۲)

فتح القدیر میں مبسوط کے حوالے سے ہے:

”اطلاق النصوص فی المال المحظور وإنما یحرم علی المسلم إذا کان بطریق الغدر فاذا لم یأخذ غدرا فبأی طریق اخذه حل بعد کونه رضا.“ (۳)

طحطاوی علی الدر میں ہے:

”ومن شرائط الربا عصمة البدلین وکونهما مضمونین بالاتلاف فعصمةُ احدهما وعدم تقومه به الآخر لایمنع.“ (۴)

دوسرا موقف: یہ ہے کہ یہ بیمے جائز نہیں۔ اس کے قائل درج ذیل علماے کرام ہیں:

(۱)- مولانا عبد الحکیم شرف قادری (۲)- مولانا محمد حسین خان (۳)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی۔

ان حضرات کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ان بیموں میں ربا متحقق ہے اور ربا و سود مطلقاً مسلم، غیر مسلم سب سے ناجائز و نارواہے کہ نصوص تحریم مطلق ہیں۔ ان میں مؤخر الذکر حضرت مولانا شمس الہدیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

”اگر غیر مسلموں سے ربا مباح ہوتا تو قبل اسلام یا حرمت سود کے اعلان سے پہلے کا سودی بقایا شارع علیہ الصلاۃ والسلام کیوں کر باطل قرار دیتے:

(۱) الهدایه، ج:۳، ص:۷۰، باب الربا، من کتاب البیوع، مجلس البرکات
(۲) درمختار، ج:۷، ص:۴۲۳، کتاب البیوع، باب الربا، دارالکتب العلمیة، بیروت
(۳) فتح القدیر، ج:۷، ص:۳۸، کتاب البیوع، برکات رضا پور بندر، گجرات
(۴) حاشیة الطحطاوی علی الدر المختار، الجزء السابع، کتاب البیوع، باب الربوا

کما یدل علیه خطبة الوداع و آیات القرآن الکریم "وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا فَانْتَهٰی فَلَهٗ مَا سَلَفَ ."

تیسرا سوال یہ تھا کہ: کیا ان عقود کو ضمان خطر طریق، ضمان درک یا حضرت علامہ شامی علیہ الرحمۃ کی بیان کردہ سوکرہ کی جائز شکل سے ملحق کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

اس سے متعلق جوابات کا مطالعہ کرنے کے بعد درج ذیل آرا سامنے آئیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ یہ عقود ضمان خطر طریق، ضمان درک یا حضرت علامہ شامی رحمہ اللہ کی بیان کردہ سوکرہ، کسی سے بھی ملحق نہیں کیے جا سکتے۔

یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مولانا قاضی عبد الرحیم صاحب (۲)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۳)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۴)- مولانا عزیر احسن صاحب (۵)- مفتی نسیم مصباحی (۶)- مولانا رحمت حسین کلیمی (۷)- مولانا حسین خان۔

مولانا رحمت حسین کلیمی اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"**(الف)** ان عقود کو ضمان خطر طریق سے ملحق نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ ضمان خطر طریق میں کفیل کی جانب سے اگر تغریر ہو تو کفیل پر ضمان واجب ہوتا ہے اور عدم تغریر کی صورت میں نہیں جیسا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ضمان خطر طریق کے مسئلے میں بیان فرمایا ہے:

"بخلاف قوله اسلك هذا الطريق والحال انه مخوف فإن الطريق المخوف يوخد فيه المال غالبا ولا صنع فيه للمامور فقد تحقق فيه التغرير فاذا اضمنه الامر نصار جع عليه ولعلهم اجاز والضمان فيه جهل المكفول عنه زجرا عن هذا الفعل كما فى تضمين الساعى الله سبحانه اعلم."[1]

اور بیمہ میں کفیل چوں کہ حکومت ہے اور اس کی طرف سے تغریر نہیں۔ ورنہ حکومت کی طرف سے جاری کردہ تمام دستاویز نا معتبر ہو جائیں، لہٰذا بیمہ کا ضمان طریق سے الحق درست نہ ہوگا۔

(ب) بیمہ کا الحاق ضمانِ درک سے بھی نہیں ہو سکتا ہے، کیوں کہ بیع کی صورت میں یہ عقد صَرف میں داخل ہوگا اور عقد صَرف میں تقابض بدلین شرط اور وہ یہاں مفقود۔

(ج) علامہ شامی کے بیان کردہ سوکرہ کی جائز شکل سے بھی ملحق نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ انھوں نے جواز کی جو صورت بتائی ہے وہ یہ ہے۔ مسلمان تاجر دار الحرب میں کسی حربی کو اپنی تجارت میں شریک کرلے اور اس کا شریک حربی کسی حربی سے سوکرہ کرے اور مال تلف ہونے کی صورت میں وہ حربی صاحب سوکرہ سے تلف شدہ مال کا عوض لے کر اپنے شریک تاجر کو دے دے تو تاجر کے لیے اس مال کا لینا جائز ہے اور یہاں بیمہ کی رائج صورت میں کوئی حربی بیمہ کرانے میں کسی مسلمان کا شریک نہیں ہوتا۔

(۱) ردالمحتار، ج:٦، ص:٢٨١، باب المستامن، کتاب الجهاد، دارالکتب العلمیة، بیروت

سوکرہ وکیل مستامن کی وجہ ناجائز ہے چوں کہ اس میں التزام مالا یلزم لازم آتا ہے اگر وکیل مستامن کو سوکرہ سے نکال دیا جائے تو سوکرہ جائز ہونا چاہیے اور بیمہ میں چوں کہ مستامن نہیں ہوتا ہے اس لیے اس صورت میں بیمہ بھی جائز ہونا چاہیے۔

دوسری رائے: مفتی اختر حسین صاحب کی ہے۔ موصوف نے ان عقود [بیموں] کو حضرت علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی بیان کردہ سوکرہ سے ملحق کیا ہے۔ اس پر موصوف نے کوئی دلیل نہیں پیش فرمائی ہے۔

چوتھا سوال یہ تھا کہ: بیموں کے عدم جواز کی تقدیر پر انکم ٹیکس اور اس کے علاوہ دوسرے ٹیکسوں سے بچنے کے لیے بیمہ کی اجازت ہوگی یا نہیں؟ جب کہ ٹیکسوں کے لزوم کی صورت میں جتنے مال کا استحصال متیقن یا مظنون بظن غالب ہے، اتنے یا اس سے کم مال کا ضیاع قمار کی تقدیر پر محض موہوم و متردد ہے؟

اس کے بارے میں مقالہ نگار حضرات دو نظریے کے حامل ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ انکم ٹیکس اور دوسرے ٹیکسوں سے بچنے کے لیے بیمۂ زندگی بقدر ضرورت جائز ہے۔ یہ نظریہ درج ذیل ارباب فقہ و افتا کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی نسیم مصباحی (۳)- مولانا رحمت حسین کلیمی (۴)- مفتی اختر حسین، راجستھان (۵)- مولانا محمد حسین خان۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ انکم ٹیکس وغیرہ سے بچنے کے لیے بھی بیمہ کی اجازت نہیں۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مولانا قاضی عبد الرحیم صاحب (۲)- حضرت مولانا عبد الحکیم شرف قادری (۳)- حضرت مولانا شمس الہدیٰ مصباحی۔

البتہ ان میں اول الذکر حضرت قاضی عبد الرحیم صاحب ٹیکس سے بچنے کے لیے بیمۂ زندگی کے جواز کے قائل ہیں۔

پانچواں سوال یہ تھا کہ: بعض صورتوں میں قانونی حیثیت سے بیمہ کرانا لازمی ہوتا ہے تو ان کے بارے میں حکم شرعی کیا ہوگا؟

اس کے جواب میں درج ذیل علمائے کرام جواز پر متفق ہیں: بقیہ حضرات خاموش نظر آتے ہیں:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مولانا عبد الحکیم شرف قادری (۳)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۴)- مفتی محمد نسیم مصباحی (۵)- مولانا رحمت حسین کلیمی (۶)- مفتی اختر حسین، راجستھان (۷)- مولانا محمد حسین خان۔

چھٹا اور آخری سوال یہ تھا کہ: (الف): کیا یہ جائز ہوگا کہ ان کے ذریعہ حاصل ہونے والی اضافہ رقم یا بونس کو فرقہ وارانہ فسادات میں ناحق ضائع ہونے والے جان و مال کا عوض دے کر وصول کرلیں اور اپنے مصرف میں خرچ کریں۔

(ب): یا بہر حال [خواہ عوض مانیں یا نہ مانیں] اسے لینا اور اپنے دینی و دنیوی امور میں استعمال کرنا جائز ہوگا کیوں کہ وہ مال فی الواقع مباح ہے جو بلا عذر و فریب وصول ہو رہا ہے؟

اس سوال کے جواب میں بہت سارے مقالہ نگار حضرات خاموش نظر آتے ہیں۔ جز (الف) سے متعلق علمائے

کرام کے دو موقف ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ اس اضافی رقم یا بونس کو وصول کرنا اور اپنے مصرف میں خرچ کرنا جائز ہے یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی بدرِ عالم مصباحی (۳)- مفتی اختر حسین، راجستھان (۴)- مولانا انور نظامی۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ اس اضافی رقم یا بونس کو وصول کر کے اپنے مصرف میں خرچ کرنا جائز نہیں۔ یہ موقف درج ذیل تین علماے کرام کا ہے:

(۱)- مولانا عبد الحکیم شرف قادری (۲)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۳)- مولانا رحمت حسین کلیمی۔

ان میں مقدم الذکر دو حضرات نے یہ فرمایا کہ اس مال کو نہ لینا بھی خالی از حماقت نہیں اس لیے بہتر یہ ہے کہ وہ مال وصول کرے اور مستحقین میں تقسیم کر دے۔

جز (ب) سے متعلق بھی علماے کرام کے دو نظریے ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ اس مال کو لینا اور اپنے دینی و دنیوی امور میں استعمال کرنا روا ہے اس نظریے کے حامل درج ذیل علماے کرام ہیں:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی بدرِ عالم مصباحی (۳)- مفتی اختر حسین، راجستھان (۴)- مولانا رحمت حسین کلیمی (۵)- مولانا انور نظامی۔

دوسرا نظریہ: مولانا شمس الہدیٰ مصباحی کا ہے۔ موصوف کے نزدیک اس رقم کو لے کر اپنے دینی و دنیوی امور میں صَرف کرنا ناجائز ہے تاہم وہ اس بات کا قول کرتے ہیں کہ اسے چھوڑ دینا مناسب نہیں بلکہ لے کر دفع ظلم کی کسی راہ پر لگا یا جائے یا صدقہ کر دیا جائے۔

شرکاے سیمینار کی قرار داد و نتیجۂ بحث

❶ جبری جنرل انشورنس میں جواز راجح نظر آتا ہے۔

❷ اختیاری جنرل انشورنس کا جواز محل نظر ہے، بلکہ زیادہ تر حالات میں صرف تضییعِ مال[1] ہے۔

(۱) تضییع مال: مال کو برباد کرنا۔ اور یہ شرعاً حرام و گناہ ہے۔ مرتب غفرلہ

فیصلے

بیمۂ زندگی کے شرعی احکام

۴ر جمادی الاولیٰ ۱۴۱۴ھ مطابق ۲۱ر اکتوبر ۱۹۹۳ء بروز پنج شنبہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

❶ بیمۂ زندگی عقد قرض بشرط ربا مشتمل بر عقد قمار ہے۔ (۱) واللہ تعالیٰ اعلم

❷ **الف:** عقد قرض ربا کی وجہ سے عقد فاسد اور عقد قمار بھی عقد فاسد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ب: موجودہ صورت حال میں حکومت ہند کی لائف انشورنس کمپنی کے ساتھ عقود فاسدہ بشرط نفعِ مسلم مباح ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

❸ درج ذیل لوگوں کے لیے بیمۂ زندگی جائز ہے۔

الف: وہ ملازم جس کی تنخواہ سے پریمیم کی رقم مستاجر خود وضع کر کے جمع کرنے کا ضامن ہو۔

ب: وہ صاحب مال جس کو اپنی موجودہ حالت کے ساتھ تین سال کی مدت مقررہ یا اس کے بعد کی مدت موسّعہ تک تین سال کی تمام قسطیں مسلسل جمع کرنے کا ظن غالب ملحق بہ یقین ہو، ایسا ظن غالب جو امام اہل سنت اعلیٰ حضرت نے ”الأحلی من السکر“ کے مقدمہ سابعہ میں قسم اول کے طور پر بیان فرمایا ہے۔ (۲) واللہ تعالیٰ اعلم

---

(۱) یعنی بیمۂ زندگی کے لیے جمع شدہ رقم کی حیثیت قرض کی ہے، جو بیمہ کمپنی کو انٹرسٹ کی شرط پر دیا جاتا ہے، ساتھ ہی اس کی حیثیت تین سال تک جوا بازی کی ہوتی ہے کہ اگر اتنے دنوں کی ایک قسط بھی جمع ہونے سے رہ گئی تو بیمہ کمپنی ساری رقم مع بونس ضبط کر لے گی اور سب قسطیں جمع ہو گئیں تو بیمہ ہولڈر کامیاب ہو گیا اور قرض پر انٹرسٹ کی شرط ہو تو عام حالات میں وہ انٹرسٹ ربا ہوتا ہے۔ اس لیے یہاں کی حالتِ موجودہ سے قطع نظر وہ ”عقد قرض بشرط ربا“ ہے، مگر موجودہ صورتِ حال میں وہ انٹرسٹ ربا نہیں، مالِ مباح ہے۔ فیصل بورڈ کی مراد یہی ہے۔ (مرتب غفرلہ)

(۲) ”الاحلیٰ مِن السکر“ کی وہ عبارت یہ ہے:

”ظن غالب شرعاً معتبر اور فقہ میں مبنائے احکام، مگر اس کی دو صورتیں ہیں:

ایک تو یہ کہ جانب راجح پر قلب کو اس درجہ وثوق و اعتماد ہو کہ دوسری طرف کو بالکل نظر سے ساقط کر دے اور محض ناقابل التفات سمجھے گویا اس کا عدم و وجود یکساں ہو۔

ایسا ظنِ غالب فقہ میں ملحق بہ یقین ہے۔ ہر جگہ کارِ یقین دے گا اور اپنے خلاف یقین سابق کا پورا مزاحم و رافع ہو گا۔ اور غالباً اصطلاحِ علما میں غالبِ ظن و اکبر رائے اسی پر اطلاق کرتے ہیں:

④ جس شخص کی موجودہ حالت مدت موسّعہ تک تین سال کی پالیسی قائم رکھنے کے قابل نہیں اس کا ظن ملحق بہ یقین نہیں ہے۔ ایسے شخص کو بیمہ پالیسی کی اجازت نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

⑤ مدت موسّعہ میں قسط سے زائد جو رقم ادا کرے وہ سود نہیں ہے بلکہ اپنے مال کو قرض دینا ہے کہ وہ اسے واپس ملے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

⑥ ظن غالب کے ساتھ شروع کرنے والا اگر تین سال سے قبل اپنی کوتاہی سے بغیر کسی شرعی مجبوری کے اپنی پالیسی بند کر دے آثم (گنہ گار) ہے اور اگر کسی شرعی مجبوری مثلاً افلاس وغیرہ کی وجہ سے پالیسی بند ہو گئی تو آثم نہ ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

⑦ بیمہ (کمپنی۔ن) سے حاصل شدہ زائد رقم مال مباح ہے۔ اسے اپنے امور میں صرف کرنا جائز ہے۔ البتہ اسے صدقہ کر دینا بہتر ہے۔۔ واللہ تعالیٰ اعلم

⑧ اصل جمع شدہ رقم کی زکاۃ سال بسال واجب ہے مگر ادا عند الحصول واجب ہے اور مال زائد حاصل ہونے کے بعد اصل نصاب سے ملحق ہو جائے گا۔ لہٰذا اس کی زکاۃ نصاب کے حولان حول پر واجب ہو گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دستخط فیصل بورڈ

(۱)۔فقیر محمد اختر رضا قادری ازہری۔ (بریلی شریف)

(۲)۔جلال الدین احمد الامجدی غفرلہ۔ (اوجھا گنج، بستی)

(۳)۔ضیاء المصطفیٰ قادری (جامعہ اشرفیہ، مبارک پور)

دستخط دیگر مفتیانِ کرام و عمائد علماے دین

(۱)۔محمد شریف الحق امجدی (۲)۔خواجہ مظفر حسین غفرلہ (۳)۔محمد مطیع الرحمٰن مضطر رضوی

(۴)۔محمد احمد مصباحی (۵)۔عبد الحفیظ عفی عنہ (۶)۔بہاء المصطفیٰ قادری

فی غمز العیون والبصائر شرح الاشباہ والنظائر: الشكّ لغةً مطلق التردّد. وفی اصطلاح الأصول: استواء طرفی الشئی وھو الوقوف بین الشیئین بحیث لایمیل القلب إلی أحدھما، فإن ترجّح أحدھما ولم یطرح الاٰخر فھو ظن فإن طرحه فھو "غالب الظن" وھو بمنزلة الیقین وإن لم یترجح فھو وھم.

دوسرے یہ کہ ہنوز جانب راجح پر دل ٹھیک ٹھیک نہ جمے اور جانبِ مرجوح کو محض مضمحل نہ سمجھے بلکہ اُدھر بھی ذہن جائے اگرچہ بضعف وقلت یہ صورت نہ یقین کا کام دے نہ یقینِ خلاف کا معارضہ کرے بلکہ مرتبۂ شک و تردّد ہی میں سمجھی جاتی ہے۔ کلماتِ علما میں کبھی اسے بھی ظن غالب کہتے ہیں۔ اگرچہ حقیقۃً یہ مجرد ظن ہے، نہ غلبۂ ظن... ہاں اس قسم کا اتنا لحاظ کرتے ہیں کہ احتیاط کو بہتر و افضل جانتے ہیں نہ کہ اس پر عمل واجب و متحتّم ہو جائے۔" اھ ملتقطاً۔

(فتاویٰ رضویہ، ج:۲، ص:۹۷، ۹۹، باب الانجاس، مقدمہ سابعہ، رسالہ "الأحلی من السکر لطلبة سکر روسر، ناشر: رضا اکیڈمی ممبئی) [مرتب غفرلہ]

(۷)-محمد مطیع الرحمٰن رضوی (۸)-محمد نظام الدین رضوی (۹)-محمد معراج القادری
(۱۰)-محمد حبیب اللہ مصباحی (۱۱)-عبد المبین نعمانی قادری (۱۲)-محمد نصیر الدین
(۱۳)-عبد الشکور عفی عنہ (۱۴)-رحمت حسین کلیمی (۱۵)-صاحب علی فردوسی
(۱۶)-اختر حسین قادری (۱۷)-عبد العزیز قادری (۱۸)-شمس الہدیٰ عفی عنہ
(۱۹)-محمد عبد الحفیظ رضوی جون پوری (۲۰)-اعجاز احمد (۲۱)-غلام حسین
(۲۲)-منظور احمد (۲۳)-نصر اللہ رضوی مصباحی (۲۴)-محمد عارف اللہ فیضی
(۲۵)-محمد نسیم مصباحی (۲۶)-محمد حسین خان (۲۷)-قاضی فضل احمد
(۲۸)-محمد انور نظامی (۲۹)-جمال مصطفیٰ قادری (۳۰)-آل مصطفیٰ مصباحی
(۳۱)-زاہد علی سلامی غفرلہ (۳۲)-صدر الوریٰ قادری (۳۳)-نفیس احمد مصباحی
(۳۴)-اختر حسین فیضی مصباحی (۳۵)-محمد اختر کمال قادری (۳۶)-ارشاد احمد قادری

جبری بیمۂ اموال کے احکام

مورخہ ۴؍شعبان المعظم ۱۴۱۴ھ مطابق ۱۷؍ جنوری ۱۹۹۴ء بروز دوشنبہ

① انجن سے چلنے والی گاڑیوں کا جبری انشورنس حکومت کی طرف سے ایک جبری ٹیکس ہے، اس کا ادا کرنے والا معذور ہے، گنہگار نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

② بینک سے قرض لینے پر جبری بیمۂ اموال درج ذیل دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

الف: بینک کا قرض جس پر کچھ زائد رقم دینی پڑتی ہے وہ زائد رقم انکم ٹیکس سے وضع ہو جاتی ہو۔

ب: بینک سے قرض بشرط ادائے مال فاضل لینے میں انکم ٹیکس سے کم از کم مال فاضل کے برابر یا اس سے زائد کی بچت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

③ ریل گاڑی ہوائی جہاز کے ٹکٹوں میں جو جبری انشورنس کی رقم دینی پڑتی ہے وہ بھی ٹیکس کے قبیل سے ہے بوجہ جبر اس میں بھی کوئی گناہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اختیاری بیمۂ اموال کے احکام

① جو پوسٹ آفس اور ریلوے وغیرہ کے ذریعہ مال کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کا اختیاری یا جبری انشورنس ہوتا ہے مثلاً پارسل، وی پی، رجسٹری، منی آرڈر، بیمہ، تو یہ صورتیں اجارۂ حفظ وحمل کی ہیں، جو جائز ہیں۔ تفصیل

مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کے رسالۂ مبارکہ «المنی و الدرر لمن عمد منی آرڈر» میں ہے۔(۱) واللہ تعالیٰ اعلم

❷ دُکانات، مکانات اور ذرائع نقل و حمل مثلاً ٹرک، بس، موٹر سائیکل، ٹیکسی وغیرہ کا اختیاری بیمہ ناجائز ہے، اس لیے کہ یہ قمار کے معنیٰ میں ہے جس میں نفع موہوم اور ضیاعِ مال اغلب و اکثر ہے، اس لیے اس کے جواز کی کوئی راہ نہیں، البتہ جب کہ ثابت ہو کہ اختیاری بیمۂ اموال سے انکم ٹیکس کی بچت بیمہ کی قسط (پریمیم) کے برابر یا زیادہ ہو جاتی ہے تو خاص اس صورت میں جواز کا حکم ہے اور وہ بھی خاص طور پر ان لوگوں کے لیے جن پر انکم ٹیکس کا قانون عائد ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

❸ انسانی اعضا و صفات کا بیمہ بھی جائز نہیں کہ یہ بھی قمار ہے جس میں نفع موہوم اور ضیاعِ مال اغلب۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دستخط فیصل بورڈ اور معاونین مفتیانِ عظام

(۱)- فقیر محمد اختر رضا قادری ازہری غفرلہ
(۲)- محمد شریف الحق امجدی
(۳)- جلال الدین احمد الامجدی
(۴)- ضیاء المصطفیٰ قادری
(۵)- قاضی عبد الرحیم بستوی غفرلہ
(۶)- محمد نظام الدین رضوی۔

☆☆☆☆☆

---

(۱) اس رسالہ کی متعلقہ عبارت یہ ہے:

حقیقت امر یہ ہے کہ ڈاک خانہ قطعاً اجیر مشترک اور اس میں جس قدر فیسیں ہیں سب اجرتِ عمل۔ پھر ضوابطِ ڈاک نے ان پر اعمال دو قسم پر منقسم کیے۔

ایک وہ جن میں آفس ذمہ دار و ضمین قرار پاتا ہے جیسے پارسل، رجسٹری، بیمہ و منی آرڈر۔

دوسرے وہ جس میں ذمۂ ضمان نہیں جیسے خطوط و پاکٹ بیرنگ و باٹکٹ اور یہیں سے واضح ہو گیا کہ یہ ادائے ضمان بر بنائے قرض نہیں بلکہ ضوابط کی اس تقسیم پر مبنی ہے، ولہٰذا بیمہ میں ضمان دیتے ہیں، حالاں کہ وہاں قرض کا اصلاً احتمال نہیں بلکہ انصاف کیجیے تو روپیہ لینے والے درکنار عام روپیہ داخل کرنے والوں کا بھی ذہن اصلاً اس طرف نہیں جاتا کہ یہ روپے جو ہم دیتے ہیں بوجہِ قرار دادِ امساکِ عین و دفعِ مثل ڈاک خانہ کو قرض دے رہے ہیں، ڈاک خانہ ہم سے دست گرداں لے رہا ہے بلکہ یقیناً لینے، دینے والے سب اس عقد کو مثل سائر عقودِ ڈاک خانہ عقدِ اجارہ ہی جانتے ہیں، اور خود اسی کے لیے صیغۂ ڈاک کی وضع اور فیس کو یقیناً اجرت جان کر دیتے لیتے اور در صورتِ تلف تاوان کو مثل بیمہ وغیرہ اسی شرط ذمہ داری کی بنا پر سمجھتے ہیں، نہ یہ کہ یہ لوگ سمجھیں، ہم نے قرض دیا تھا اسے ڈاک خانہ سے لینا ہے۔ ڈاک خانہ سمجھے میں ان کا قرض دار تھا مجھے ادا کرنا ہے، ہاں بعد تلف ڈاک خانہ اسی ذمہ داری کے سبب اس وقت سے مدیون سمجھا جاتا ہے، نہ یہ کہ روپیہ بھیجنے کے لیے داخل کرتے ہی عاقدین اپنے آپ کو دائن و مدیون تصور کرتے ہوں، یہ بدیہیات واضحہ سے ہے جس کا انکار مکابرہ، تو یہ قرار دادِ ضمان ہر گز بر بنائے اِقراض و اِستقراض نہیں بلکہ اجیرِ مشترک پر شرط ضمان ہے۔

(فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۲۰۰، رسالہ "المنی والدرر لمن عمد منی اُرڈر" ناشر: رضا اکیڈمی ممبئی)

[مرتب غفرلہ]

دوسرا، تیسرا، چوتھا اور پانچواں سیمینار

دوسرا فقہی سیمینار

۱۹/ ۲۰/ ۲۱/ ۲۲/ رجب ۱۴۱۵ھ

مطابق ۲۳/ ۲۴/ ۲۵/ ۲۶/ دسمبر ۱۹۹۴ء

بروز جمعہ، شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

تیسرا فقہی سیمینار

۱۱/ ۱۲/ ۱۳/ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۸ھ

مطابق ۱۴/ ۱۵/ ۱۶/ ستمبر ۱۹۹۷ء

بروز یک شنبہ، دوشنبہ، سہ شنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

چوتھا فقہی سیمینار

۲۲/ ۲۳/ رجب ۱۴۱۸ھ

مطابق ۲۳/ ۲۴/ نومبر ۱۹۹۷ء

بروز یک شنبہ، دوشنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

پانچواں فقہی سیمینار

۱۵/ ۱۶/ ذی قعدہ ۱۴۱۸ھ

مطابق ۱۴/ ۱۵/ مارچ ۱۹۹۸ء

بروز شنبہ، یک شنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

موضوعات

شناختی کارڈ کے لیے فوٹو کھنچانے کی اجازت

☆ سوال نامہ/خلاصۂ مذاکرات

☆ فیصلہ

☆ تصدیقاتِ علمائے کرام

خلاصۂ مذاکرات

شناختی کارڈ کے لیے فوٹو کھنچانا، جائز یا ناجائز

تلخیص نگار: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

جاندار کی تصاویر تین طرح سے بنائی جاتی ہیں۔ ☆ مجسمہ تیار کیا جاتا ہے۔ ☆ ہاتھ سے صورت کشی کی جاتی ہے جسے ''دستی تصویر'' کہتے ہیں ☆ مشین کے ذریعہ جاندار کے عکس کو محفوظ کیا جاتا ہے اسے ''عکسی تصویر'' کہا جاتا ہے۔

مجسمہ سازی اور دستی تصویر تو بالاتفاق حرام ہیں احادیث نبویہ میں اس کے بارے میں سخت وعیدیں آئیں ہیں۔

لیکن ''عکسی تصویر'' کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ علما کے درمیان مختلف فیہ ہے اور دلائل کے پیش نظر راجح عدمِ جواز ہے، اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کا فتویٰ یہی ہے۔

۱۴۱۵ھ/۱۹۹۴ء میں جب حکومتِ ہند کے نئے الیکشن کمشنر ٹی این سیشن نے ''حق رائے دہی'' کے لیے ''شناختی کارڈ'' (Identyity Card) کو لازم قرار دے دیا تو اس وقت ''فوٹو کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ'' موضوع بحث بن گیا کیوں کہ شناختی کارڈ کے لیے فوٹو ناگزیر ہوتا ہے تو ''شناختی کارڈ'' کو لازم قرار دینے کا مطلب صاف صاف یہ تھا کہ ہم اپنے ''حقِ رائے دہی'' اس کارڈ کے ساتھ ہی استعمال کر سکتے ہیں، ورنہ اپنے اس حق سے محروم کر دیے جائیں گے۔

آج ہمارے پاس یہاں جو کچھ بھی رہی سہی قوت ہے وہ زیادہ تر اسی ''حق رائے دہی'' کی مرہونِ منت ہے اور سب کو معلوم ہے کہ حکومتوں پر اس کا اثر زیادہ پڑتا ہے۔ ''ووٹ بینک'' کی سیاست بھی اسی کی دین ہے۔ ساتھ ہی یہ کارڈ ہماری شَہریت اور قومیت کے لیے سرکاری دستاویز بھی ہے جس کی اہمیت سے سب آگاہ ہیں یہ نہ ہو تو مستقبل میں کسی بھی وقت ہمیں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے۔ اس لیے ممکن حد تک اس حق کا تحفظ ضروری تھا اور الیکشن کمشنر کا لازمی فرمان جاری ہونے کے بعد اس کے تحفظ کے لیے سوائے شناختی کارڈ کے اور کوئی چارۂ کار نہ رہ گیا تھا اس لیے علمائے کرام پر یہ ذمہ داری عاید ہو رہی تھی کہ وہ اس بارے میں فوراً امتِ مسلمہ کی شرعی رہنمائی کریں۔

یہی داعیہ تھا جس کی بنا پر جماعتِ اہلِ سنت کے دور اندیش اور مفکر عالم دین حضرت علامہ ارشد القادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ رکن مجلس شوریٰ جامعہ اشرفیہ نے مجلس شرعی کے فقہائے مندوبین کے سامنے مذاکرہ و مناقشہ کے لیے یہ مسئلہ رکھا اور اس کے فوائد و

نقصانات سے آگاہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ مسئلہ فوراً حل طلب ہے، ایسا نہیں کہ اسے آئندہ کے لیے موقوف رکھا جائے۔

سوال یہی ہے:

"شناختی کارڈ کے لیے فوٹو کھنچوانا، جائز ہے یا ناجائز؟"

پھر کیا تھا فوراً اس پر بحث شروع ہو گئی ایک طبقہ عدم جواز کا قائل تھا ان کا استناد حرمت کے عمومی دلائل سے تھا۔

مگر بڑا طبقہ ایمرجنسی حالات میں کام آنے والے شرعی دلائل۔ ضرورت و حاجت کے پیش نظر رخصت کا قائل تھا، تقریباً ایک گھنٹہ کے مذاکرہ و مناقشہ کے بعد فریقین نے ضرورت شرعیہ کی بنا پر "عکسی تصویر" کی اباحت پر اتفاق کیا۔ مگر راقم الحروف کو یہ خلجان تھا کہ ضرورت کے تحقق کے لیے اِضطرار کا پایا جانا ضروری ہے اور ہم ابھی مضطر نہیں اس لیے "دفعِ حرج" یا "فسادِ مظنون بظن غالب" کو جواز کی بنیاد بنانا چاہیے۔

اس پر حضرت علامہ ارشد القادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا کہ "جب گرفتار ہو جاؤ گے تب ضرورت متحقق ہوگی۔" مگر میرا خلجان بے بنیاد نہ تھا اس لیے جانشین مفتی اعظم حضرت علامہ محمد اختر رضا خاں قادری ازہری دام ظلہ العالی نے فرمایا کہ "ضرورت عند الطلب متحقق ہوگی" اس پر سب کا اتفاق ہو گیا، پھر حضرت علامہ ازہری صاحب قبلہ نے ہی حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صاحب دام ظلہ العالی نائب صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ سے یہ فیصلہ املا کرایا: "چوں کہ اس صورت میں عند الطلب ضرورت ملجیہ یا حاجت شدیدہ متحقق ہوگی۔ لہٰذا خاص شناختی کارڈ کے لیے تصویر کھنچانے کی اجازت ہوگی۔" اس پر اکابر و اصاغر کے دستخط ہوئے، اس وقت وہاں اکابر میں یہ حضرات موجود تھے۔

(۱)- جانشینِ حضور مفتیِ اعظم حضرت علامہ ازہری صاحب قبلہ دام ظلہ العالی، بریلی شریف۔

(۲)- نائب مفتی اعظم حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

(۳)- بحر العلوم حضرت علامہ مفتی عبد المنان صاحب قبلہ اعظمی عزیزی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ۔

(۴)- فقیہ ملت حضرت مفتی جلال الدین احمد الامجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فیض الرسول، براؤں شریف۔

(۵)- محدث کبیر حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ قادری دام ظلہ العالی صدر المدرسین و شیخ الحدیث، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

(۶)- صدر العلما حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صاحب قبلہ دام ظلہ نائب صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

(۷)- جامع معقول و منقول حضرت علامہ مفتی شبیر حسن صاحب قبلہ دام ظلہ، شیخ الحدیث و مفتی، جامعہ اسلامیہ، روناہی۔

آگاہی:- یہ مسئلہ پہلے سے اس سیمینار میں زیر غور نہ تھا، اس وجہ سے اس پر نہ تو کوئی "سوال نامہ" مرتب ہوا، نہ مقالات لکھے گئے نہ خلاصۂ مقالات میں اس کا کہیں ذکر آیا۔ اس لیے میں نے مناسب سمجھا کہ اس بارے میں اپنی "یادداشت" افادۂ عام کے لیے مرتب کر کے شامل اشاعت کردوں۔ و للہ الحمد و علیٰ حبیبہ الصلاۃ و السلام۔

فیصلہ

سوال:- کیا شناختی کارڈ کے لیے (جو لازم کیا جا رہا ہے) مسلمانوں کو تصویر کھنچوانے کی اجازت ہے؟ اگر یہ نہ بنوائیں تو ووٹ سے اور شہریت سے محروم کر کے ملک بدر کر دیے جائیں گے۔ اور بھی طرح طرح کی مشکلات سے دو چار ہوں گے (عامۂ مسلمین)۔

الجواب:- چوں کہ اس صورت میں عند الطلب ضرورتِ ملجئہ یا حاجتِ شدیدہ متحقق ہوگی۔ لہٰذا خاص شناختی کارڈ کے لیے تصویر کھنچوانے کی اجازت ہوگی۔ الضرورات تبیح المحظورات- والحاجة تنزل منزلة الضرورة- وما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها- كذا في الأشباه- والله تعالىٰ أعلم۔

بقلم- محمد احمد مصباحی

فقیر محمد اختر رضا قادری ازہری غفرلہ
شب ۲۲/ رجب ۱۴۱۵ھ

۷۸۶

مستقبل میں ضرورتِ ملجئہ کا تحقق مظنون بظن غالب ہے، اس لیے فساد و ضرر مظنون بظن غالب کے ازالے کے لیے تصویر کشی کی اجازت ہے۔ والجواب صحيح و صواب، والله تعالىٰ اعلم.

شب ۲۲/ رجب ۱۴۱۵ھ
۲۵/ دسمبر ۱۹۹۴ء

محمد نظام الدین الرضوی
خادم الافتا دار العلوم اشرفیہ، مبارک فور

تصدیقات علماے کرام

۱.	محمد شریف الحق امجدی	(صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور)
۲.	ارشد القادری غفرلہ	(بانی جامعہ نظام الدین دہلی)
۳.	ضیاء المصطفیٰ قادری	(صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ، مبارک پور)
۴.	عبد الحفیظ عفی عنہ	(سربراہِ اعلیٰ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور)
۵.	جلال الدین احمد الامجدی	(صدر شعبۂ افتا فیض الرسول، براؤں شریف)
۶.	بہاء المصطفیٰ قادری	(استاذ دار العلوم منظرِ اسلام، بریلی شریف)
۷.	شبیر حسن رضوی	(مفتی الجامعۃ الاسلامیہ رونا ہی، فیض آباد)
۸.	خواجہ مظفر حسین	(صدر المدرسین دار العلوم نور الحق، چرہ محمد پور، فیض آباد)
۹.	محمد عبد المبین نعمانی	(صدر المدرسین دار العلوم قادریہ، چریا کوٹ، مئو)
۱۰.	محمد نظام الدین رضوی	(نائب مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور)
۱۱.	محمد عبد الحق رضوی	(استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور)
۱۲.	محمد معراج القادری	(رکن مجلس شرعی، مبارک پور)
۱۳.	قاضی شمس الدین اشرفی	(ناظم و مفتی مدنی عربک کالج، ہبلی)
۱۴.	عابد حسین مصباحی	(مفتی فیض العلوم، جمشید پور)
۱۵.	اختر حسین قادری	(استاذ دار العلوم ربانیہ، باندہ)
۱۶.	قاضی شہید عالم	(مفتی مدرسہ شمس العلوم، بدایوں)
۱۷.	زاہد علی سلامی	(ناظمِ تعلیمات، مدرسہ فیض العلوم، سنبھل)

☆☆☆☆

مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام اور اس کی شرعی حیثیت

☆ سوال نامہ

☆ خلاصۂ مقالات

☆ فیصلے

☆ توثیقی دستخط بموقع دسواں فقہی سیمینار

سوال نامہ

مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام اور اس کی شرعی حیثیت

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلسِ شرعی و نائب صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

یہاں سب سے پہلے یہ بصیرت حاصل کر لینا ضروری ہے کہ ❋ ''مشترکہ سرمایہ کمپنی'' کیا چیز ہے ❋ اور اس کے ''حصص'' یعنی ''شیرز'' کتنے طرح کے ہیں ❋ انھیں شیر بازار کی دنیا میں کن ناموں سے جانا جاتا ہے ❋ ان کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ تاکہ ان کے ذریعہ شرعی احکام تک رسائی ہو سکے۔

اس لیے ہم سب سے پہلے مختصراً ان امور پر روشنی ڈالتے ہیں۔

کمپنی ایک نظر میں

(۱) کمپنی ایک کاروباری و تجارتی ادارہ ہے جو طے شدہ دستور العمل کے تحت کام کرتا ہے، مگر ماہرینِ معاشیات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کمپنی ایک غیر مبصر، و ناقابلِ مَس مصنوعی شخص ہے جس کا اپنے شرکا سے الگ، مستقل قانونی وجود ہوتا ہے۔ ہاں رجسٹریشن سے پہلے تک وہ محض ''افراد کی ایک انجمن'' ہوتی ہے۔

(۲) کمپنی کا علاحدہ وجود ہونے کی وجہ سے وہ خود اپنے نام سے معاہدے کرتی اور جائداد و اثاثہ جات خریدتی ہے۔

(۳) حصہ داروں کے آنے جانے، مرنے، پاگل ہونے، اپنا حصہ دوسرے کے نام منتقل کرانے سے کمپنی کی حیات پر کوئی اثر نہیں پڑتا، وہ بہر حال موجود و باقی رہتی ہے۔

(۴) کمپنی عقل و شعور سے محروم ہوتی ہے، اس لیے اس کے تمام فرائض کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اس کے نائب کی حیثیت سے ''ہدایت کار بورڈ'' مقرر کیا جاتا ہے، جو اصولِ معاشیات کے ماہر افراد پر مشتمل ہوتا ہے۔ بہ لفظِ دیگر یہی بورڈ کمپنی کی آنکھ اور دست و بازو ہوتا ہے۔

(۵) کمپنی کے حِصص دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ترجیحی حصص، اور مساواتی حصص۔ بہ لفظِ دیگر ''پریفرینس شیرز اور ایکویٹی شیرز''۔

ترجیحی حصص والے شیر دار صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں، اور ان کو ان کے جمع کیے ہوئے روپے

پر ایک طے شدہ در سے بہر حال نفع دیا جاتا ہے خواہ کمپنی کو اپنی تجارت میں نفع ہو یا نقصان اور مساواتی حصص کے شیر دار اپنے حصے کے تناسب کے لحاظ سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں، انھیں نفع صرف اسی صورت میں دیا جاتا ہے جب کمپنی کا کاروبار نفع میں چل رہا ہو۔

(۶) کمپنی حصص سے الگ تھلگ، عوامی قرض تمسُّکات جاری کرتی ہے، جس پر وہ ایک مقررہ شرح سے اپنے قرض خواہوں کو سود دیتی ہے۔

عوامی قرض تمسکات تمام منظور شدہ سرمایہ جاری ہونے کے بعد جاری کیے جاتے ہیں۔

(۷) کمپنی عوام سے جو سرمایۂ قرض اور سرمایۂ حصص حاصل کرتی ہے وہ بیچے اور خریدے جا سکتے ہیں۔

(۸) کمپنی اپنے حصص اور قرض تمسکات بیچنے کے لیے حصص بازار کے دلالوں کی مدد لیتی ہے، اور ان دلالوں کو فروخت کیے ہوئے حصص پر کمیشن بھی دیتی ہے۔

(۹) کمپنی کے حصہ داروں سے کمپنی کے قرضوں کے لیے اتنے ہی روپے کسی وقت وصول کیے جا سکتے ہیں، جتنے اس کے خریدے ہوئے حصوں پر ادا نہیں کیے گئے۔ اسے "شیر داروں کی محدود ذمہ داری" سے موسوم کیا جاتا ہے۔

(۱۰) زیادہ تر کمپنیاں شیر کی پوری رقم یک مشت وصول کرتی ہیں، مگر بعض کمپنیاں جن کی ساکھ مضبوط نہیں ہوتی، آغازِ کار میں دو تین قسطوں میں رقم وصول کرتی ہیں۔ یہ کمپنیاں وقت مقررہ پر قسطوں کی پوری رقم ادا نہ ہونے کی صورت میں جمع شدہ رقم ضبط کر لیتی ہیں۔

البتہ ضبط کرنے سے پہلے حصہ دار کو ادائیگی کے لیے مزید موقع دیا جاتا ہے اور جو شیر دار ادائیگی سے عجز کی صورت میں جمع شدہ رقم سے از خود کمپنی کے حق میں دست بردار ہو جائے اسے کمپنی کچھ معاوضہ بھی دے سکتی ہے۔

(۱۱) کمپنی کو بہت حد تک انکم ٹیکس سے چھوٹ ملتی ہے، جس کا فائدہ اس کے ممبروں کو ملتا ہے۔

کمپنی کا "جاری شدہ حصہ" ایک فرضی سرمایہ ہوتا ہے، جس کی کوئی قیمت یا مالیت نہیں ہوتی، اور شیر داروں کے حصص ابتداءً ثمن یعنی نوٹ ہوتے ہیں اور بعد میں جب ان کے عوض مالِ تجارت خرید لیا جاتا ہے تو وہی "متاع وسامان" ہو جاتے ہیں۔

"ترجیحی حصص" اپنی حقیقت کے لحاظ سے "سرمایۂ قرض" ہوتے ہیں۔ ان پر کمپنی سے ایک طے شدہ نفع دیا جاتا ہے اور مساواتی حصص اپنی حقیقتِ شرعیہ کے لحاظ سے "سرمایۂ شرکت" ہیں اور ان کے ذریعہ کمپنی میں زر کاری شرکت کی ایک خاص قسم "شرکتِ عنان" ہے، لیکن کمپنی خسارے کی صورت میں اپنے ذمہ کا سود ادا کرنے کے لیے ہر شریک سے کچھ نہ کچھ رقم لیتی ہے۔

(مرتب غفرلہ)

سوالات

(۱) کیا مشترکہ سرمایہ کمپنی کے آغاز کار میں اس کے مساواتی حصص میں شرکت جائز ہے، جب کہ:

- اس کے لیے سودی قرض دینا لازمی شرط ہے۔
- کاروبار میں حصص کے علاوہ خالص سودی قرض بھی لگایا جاتا ہے۔
- شریک کمپنی کے قرض کا حصص کی غیر اداشدہ مقدار تک ذمہ دار ہوتا ہے۔
- ترجیحی حصص بھی اس میں شامل ہوتے ہیں۔
- اور شریک اگر مدت مقررہ مُوَسَّعَہ تک قسطوں کی پوری رقم ادا نہ کر سکے تو جمع شدہ رقم بھی ضبط ہو جاتی ہے۔

(۲) عدم جواز کی تقدیر پر کیا کوئی خاص شرط عائد کر کے اس میں کچھ رخصت پیدا ہو سکتی ہے یا نہیں؟

(۳) کمپنی اسباب تجارت کی مالک ہو چکی ہو تو اس کے مساواتی حصص کی خریداری کا کیا حکم ہوگا، جب کہ درج بالا موانع یہاں بھی مرتفع نہیں ہیں؟

(۴) قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کر کے بعد میں انھیں مساواتی حصص میں تبدیل کرنے اور حصص سے فائدہ اٹھانے کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟

(۵) غیر سودی قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کر کے حصص میں بدلنے پھر حصص سے انتفاع کا کیا حکم ہے؟

(۶) کمپنی حصص فروشندہ ایجنٹ سے معاہدہ کر کے اس سے یہ گارنٹی لیتی ہے کہ فروختگی سے بچے ہوئے حصص اور قرض تمسکات وہ خود خرید لے گا اور اس گارنٹی پر ایجنٹوں کو کمیشن دیا جاتا ہے۔ ان سے ایسا معاہدہ کرنا اور انھیں کمیشن دینا جائز ہے یا نہیں؟

(۷) کمپنی حصص بازار کے دلالوں سے حصص اور قرض تمسکات کے بیچنے کا معاہدہ کر کے ان کے فروخت کیے ہوئے حصص پر کمیشن دیتی ہے، اس معاملہ کا شرعی حکم کیا ہے؟

(۸) ایسے مفاسد آمیز کمپنی کے قیام کی منصوبہ سازی، اس کا رجسٹریشن، اس کی ملازمت اور اس پر اجرت یا کمیشن کا لین دین، جائز ہے یا نہیں؟

(۹) کمپنی میں حصص اور قرض کی جمع شدہ رقم پر زکاۃ سال بسال واجب ہوگی یا اس کا زر مبادلہ و نفع وصول ہونے پر صرف موجودہ سال کی؟ (مرتب غفرلہ)

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام اور اس کی شرعی حیثیت

از: حضرت علامہ محمد احمد مصباحی، رکن مجلس شرعی واستاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ایک شخص اپنے تھوڑے سرمایہ سے کاروبار شروع کرنا چاہتا ہے تو کسی وسیع پیمانے پر پہنچنے میں اسے ایک مدت درکار ہوتی ہے، یوں ہی اگر دو تین شخص مل کر تجارت کریں تو ان کو بھی اگرچہ کم سہی مگر دیر ضرور لگے گی، ساتھ ہی کاروبار بھی ان کی زندگی تک عموماً محدود رہتا ہے، کیوں کہ ایک شریک کی موت ہوئی تو پھر اس کا سرمایہ اس کے ورثہ میں منقسم ہو جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے وہ سب کے سب باپ کے شریک کے ساتھ تجارت نہ کرنا چاہیں، یوں ہی ایک باپ کی تجارت تھی جو اس کے انتقال کے بعد ورثہ کی طرف منتقل ہوئی تو منقسم ہو کر کافی کمزور ہو سکتی ہے، غالباً ان دشواریوں سے بچنے اور تجارت کو دوام و استحکام بخشنے کے لیے کمپنی کی ایجاد ہوئی، جس کی ابتدا یوں ہوتی ہے کہ چند اشخاص کسی وسیع تجارت کا منصوبہ بناتے ہیں، مگر سرمایہ کم رکھتے ہیں تو کمپنی کے نام سے ایک تجارتی ادارہ قائم کرتے ہیں جس کی تجارتی رقم کا ایک نشانہ مثلاً دس کروڑ منظور کرا لیا، اور کام کی ابتدا بھی دس لاکھ سرمایے سے کرنا چاہتے ہیں، تو اپنے پاس سے اتنا سرمایہ لگاتے نہیں بلکہ اس دس لاکھ کو مثلاً سو، سو، یا دس، دس روپے کے چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں اور سارے عوام کو دعوت دیتے ہیں کہ یہ حصے خرید لیں اور انھیں ایک مقررہ نفع، یا حسب آمد نفع ملتا رہے گا۔ انھیں شرکا کہتے ہیں۔ یوں ہی کمپنی کو چلانے کے لیے ایک انتظام کار ٹیم منتخب کرتے ہیں۔ وہی سارے کاروبار کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ شرکا بدلتے رہتے ہیں۔ یوں ہی انتظامیہ میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے، مگر کمپنی کا نام باقی رہتا ہے اور سارے معاملات اسی کی جانب منسوب ہوتے ہیں اور اس کی مہر سے انجام پاتے ہیں، یہ طریقۂ تجارت دیرپا اور مستحکم سمجھا گیا، کیوں کہ اس میں تجارت کاروں اور حصہ داروں کی موت یا علیحدگی کے باوجود ان کے متبادل دوسرے افراد کے ذریعہ کام جاری رہتا ہے اور سرمایہ بھی وافر مقدار میں جمع ہو جاتا ہے اور جس کے پاس کم سرمایہ ہے وہ بھی شریک بن کر نفع پانے لگتا ہے، اس کے لیے سودی قرضے بھی حاصل کرتے ہیں۔ یہ کمپنی کی ایک سادہ سی شکل اور اس کا تعارف ہے۔

اس میں خاص طور سے یاد رکھنے کی باتیں چند ہیں:

● اس کے حصوں کی دو قسمیں بناتے ہیں: (۱) ترجیحی حصص (۲) مساواتی حصص۔

ترجیحی حصوں کے خریداروں کو ایک مقررہ نفع بہر حال ملتا رہے گا، خواہ کمپنی کا خسارہ ہو یا فائدہ، اور مساواتی حصص

والوں کو تجارت میں نفع ونقصان جو بھی ہوا ٹھانا ہو گا۔

● سود کا معاملہ اس میں قدم قدم پر پیش آتا ہے۔

● جو حصے قسطوں پر جمع ہوتے ہیں اگر ایک مقررہ مدت تک مکمل جمع نہ ہوئے تو سابق جمع رقم سوخت کر دی جاتی ہے اور اس کا کوئی بدل نہیں دیا جاتا۔

یہ طریقۂ تجارت اب بہت عام ہو گیا ہے، چوں کہ عموماً یہ ان لوگوں کے ہاتھوں میں ہے جو دین و شریعت کی قیدوں سے آزاد رہتے ہیں بلکہ کسی دین سے صحیح طور پر وابستہ ہی نہیں ہوتے، اس لیے وہ کمپنی کے لیے جو اصول وضوابط وضع کرتے ہیں ان میں شرعی حلّت و حرمت کا کوئی پاس ولحاظ نہیں ہوتا۔ مادی منفعت اور اس کی جانب زیادہ سے زیادہ افراد کو مائل کر کے وسیع پیمانے پر نفع اندوزی ہی ان کا اصل مطمح نظر ہوتا ہے۔

اس کا صحیح حل تو صرف یہ ہے کہ اہل اسلام شریعت کے جواز کی حدود میں رہ کر خود کمپنی بنائیں اور چلائیں۔ علماے کرام سرمایہ داروں کو اس کی ترغیب دیں اور ماہرین تجارت اور عالمان شریعت باہم مل کر اس کے اصول وضوابط ترتیب دیں، اور یہ کوئی ناممکن یا بہت دشوار نہیں۔ کم از کم جن ممالک میں مسلم حکومتیں ہیں وہاں تو ایسی راہیں آسانی سے نکل سکتی ہیں، لیکن جنھوں نے مغرب کی تقلید ہی کو اپنا فیشن بنا لیا ہے اور آنکھ بند کر کے اس کے پیچھے بھاگنے کے عادی ہیں، وہ یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ ہم ان بے دینوں سے بہتر کوئی طریقۂ کار اور کوئی دستور العمل وضع کر سکتے ہیں۔ انسان جب کسی کی ذہنی غلامی میں مبتلا ہو جاتا ہے تو اس کی فکری و عملی قوتیں یوں ہی سلب ہو جاتی ہیں اور آزاد ہو کر بھی وہ دوسروں کی زنجیر میں جکڑے ہوئے رہنے کو باعث فخر و شرف سمجھتا ہے۔

مگر علماے دین کی ذمہ داری یہ ہے کہ جو بھی طرز تجارت ہے اس کا جائزہ لے کر اس کا حسن و قبح واضح کریں اور اگر کچھ اصلاح ہو سکتی ہے، تو اصلاح کریں اور جہاں تک ہو سکے عوام کو حرام سے بچائیں، اسی نظریہ کے تحت کمپنی کے حصوں کی خریداری کا مسئلہ زیر بحث آیا۔

مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی نے ”جدید طریقۂ تنظیم و تجارت“ نامی ایک کتاب اور کچھ دوسری کتابوں کی روشنی میں اس کے شرائط وضوابط اور طریقۂ کار وغیرہ کی تفصیلات پر مشتمل کمپنی کا تعارف لکھا اور حتی الامکان اس سے متعلق سبھی ضروری باتیں سمیٹنے کی کوشش کی، پھر کچھ سوالات رکھے جو سوال نامہ کے اخیر میں درج ہیں۔

جوابات

جواباً موصول ہونے والے فتاوی، آرا، اور مقالات مع قلمی صفحات حسب ذیل ہیں:

۱- حضرت مولانا قاضی عبد الرحیم بستوی ــــ ۲ صفحات

۲- حضرت علامہ عبد الحکیم شرف قادری، لاہور ــــ ۲ صفحات

۳- مفتی محمد ایوب رضوی جامعہ نعیمیہ، مرادآباد ــــ چار سطریں

۴- مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی ــ ۵۸ صفحات

۵- مولانا مفتی مطیع الرحمٰن مضطرؔ، پورنوی ــ ۱۳ صفحات

۶- مولانا رحمت حسین کلیمی ــ ۲ صفحات

۷- مفتی اختر حسین رضوی ــ ۱ صفحہ

۸- مفتی زین العابدین صاحب ــ ۱ صفحہ

۹- مولانا شمس الہدیٰ بستوی

۱۰- مولانا محمد نسیم مصباحی

۱۱- مولانا آل مصطفٰے مصباحی ــ ۶ صفحات

تبصرہ و خلاصہ

مقالات نمبر ۴، ۵، ۱۱، کے علاوہ سبھی تحریروں میں مسئولہ شرکت کے عدم جواز کا فیصلہ یا رجحان نظر آتا ہے۔ مولانا آل مصطفٰے مصباحی اور مفتی مطیع الرحمن رضوی کے جوابات میں کہیں کہیں کچھ شرائط و قیود کے ساتھ جواز کی جھلک نظر آتی ہے۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی ترجیحی حصص کو یکسر ناجائز کہتے ہیں اور مساواتی حصص کو بعض شرطوں کے ساتھ بالکل جائز بتاتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ انھیں تینوں مقالات کا خلاصہ پیش کر دیا جائے تو پوری بحث سامنے آجائے گی۔

مفتی مطیع الرحمٰن رضوی پورنوی کمپنی کے طریقۂ تجارت کو از قسم شرکت بتانے کے بعد شرکت اور اس کے اقسام کا تعارف کراتے ہیں، پھر تعیین کرتے ہیں کہ یہ شرکت کی کس قسم میں داخل ہے۔

شرکت کی دو قسمیں ہیں: (۱) شرکت ملک (۲) شرکت عقد۔

شرکتِ ملک کا مطلب یہ ہے کہ چند شخص ایک شی کے مالک ہوں اور باہم عقد شرکت نہ ہوا ہو۔

شرکتِ عقد کا مطلب یہ ہے کہ باہم چند اشخاص نے شرکت کا معاملہ کیا ہو۔

پھر شرکت ملک کی دو قسمیں ہیں: (۱) جبری (۲) اختیاری۔

چند اشخاص کا مال ان کے قصد و اختیار سے باہم مل جائے تو اختیاری ورنہ جبری۔

شرکت عقد کی تین قسمیں ہیں: (۱) شرکت عمل (۲) شرکت وجوہ۔ (۳) شرکت مال۔

شرکتِ عمل کا مطلب یہ ہے کہ چند اشخاص دوسرے کے یہاں سے کام لائیں اور مل کر کام کریں، پھر جو اجرت ملے تقسیم کر لیں۔

شرکتِ وجوہ کا مطلب یہ ہے کہ چند اشخاص مال کے بغیر باہم یہ طے کریں کہ اپنی وجاہت اور اعتماد کی بنا پر سامان اُدھار لائیں اور مال بیچ کر دام دیں، پھر جو بچے آپس میں تقسیم کر لیں۔

شرکتِ مال کا مطلب یہ ہے کہ چند اشخاص اپنے مال لگانے کے ساتھ یہ طے کریں کہ اس سے مل کر کاروبار کیا جائے اور جو نفع ہو آپس میں تقسیم کر لیں۔

شرکت مال کی دو قسمیں ہیں:(۱) شرکت مفاوضہ (۲) شرکت عنان۔

شرکتِ مفاوضہ کا مطلب یہ ہے کہ ایسے اشخاص جو ایک دوسرے کی کفالت کے لائق ہوں، اپنی مخصوص قسم کی پونجی برابر برابر لگا کر کاروبار میں اس طرح شرکت کریں کہ نفع و تصرف میں سبھی شریک ہوں اور ایک دوسرے کے وکیل و کفیل بھی، یعنی ہر ایک کا مطالبہ دوسرا وصول کر سکتا ہو، اور ہر ایک پر جو مطالبہ ہو دوسرا اس کی طرف سے ضامن بھی ہو۔

شرکتِ عنان کا مطلب یہ ہے کہ ایسے اشخاص جو ایک دوسرے کی وکالت کے لائق ہوں، پونجی لگا کر کاروبار میں اس طرح شرکت کریں کہ ہر شریک دوسرے شریک کا وکیل ہو، مگر ضامن نہ ہو۔

آگے پھر لکھتے ہیں کہ "مشترکہ سرمایہ کمپنی" اگر ہوگی تو شرکت عنان ہوگی، اسی پر ہمیں غور کرنا ہے۔ اس کے بعد ترجیحی حصص کی شرکت اور مساواتی حصص کی شرکت پر الگ الگ کلام کرتے ہیں:

ترجیحی حصص کے اشتراک کو تین وجہوں سے باطل و ناجائز قرار دیتے ہیں۔

(۱) یہ شرکا صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں، یہ شرکت اسلام کے منافی ہے۔

(۲) ان کے نفع کی مقدار ایک خاص شرح کے ساتھ مقرر ہوتی ہے اور مقدار نفع کی تعیین قاطعِ شرکت ہے۔

(۳) اب ان کی دی ہوئی رقم ہبہ تو ہو نہیں سکتی، عاریت یا قرض ہوگی، عاریت ہو تو اسے بعینہ باقی رکھ کر انتفاع ضروری ہوتا ہے اور یہاں ایسا نہیں ہوتا، اس لیے وہ قرض ہی ہو سکتی ہے، جیسا کہ عالمگیری (ص ۳۶۳، ج۴) اور فتح القدیر (ص ۴۰۲، ج۵) کی عبارتوں سے ظاہر ہے۔ اور قرض پر نفع کی شرط قطعًا سود ہے۔ اس لیے کسی کمپنی کا ترجیحی حصص کے ممبران مقرر کرنا اور لوگوں کا ترجیحی حصص میں شامل ہونا قطعًا حرام ہے۔

مساواتی حصص کی شرکت بذات خود صحیح ہو سکتی ہے، اس لیے کہ اس میں نفع و نقصان دونوں میں شریک رہنے کا معاملہ ہوتا ہے۔

(۱) مگر جب کمپنی میں ترجیحی حصص کے شرکا بھی شامل ہوں گے تو جو نفع ہوگا پہلے انھیں ایک معینہ شرح کے مطابق دے دیا جائے گا اور نقصان ہو تو بھی انھیں مشروط نفع دیا جائے گا۔ نفع کی صورت میں اگر کچھ باقی رہا تو مساواتی حصص والوں کو ملے گا، ورنہ یہ محروم رہیں گے۔ اور نقصان کی صورت میں ان کے راس المال سے ترجیحی حصص والوں کو مقررہ نفع دیا جائے گا۔ اس طرح سے نفع و نقصان میں ان کی جو شرکت ٹھہری تھی وہ بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے اور سراسر نقصان ہی کی صورت رہ جاتی ہے، کیوں کہ یا تو ان کی اصل پونجی سے بھی جاتا ہے یا ان کا حقیقی نفع مارا جاتا ہے۔ اگر کچھ بچا تو ملتا ہے، ورنہ وہ بھی نہیں ملتا۔

(۲) طے شدہ تمام قسطیں اگر ایک خاص مدت کے اندر جمع نہ کر سکے تو جو سابقًا جمع کی تھیں وہ بھی ضائع ہو جائیں گی۔

اس لیے یہ معاملہ قمار اور جوا بھی ہوا، اگرچہ شرکت ان عقود میں سے ہے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے، اس لیے نفس شرکت باقی رہتی ہے۔

(۳) ترجیحی حصص کا دیا ہوا قرض بھی محفوظ رہتا ہے اور برابر نفع بھی دیا جاتا رہتا ہے جو سراسر سود ہے اور اس کے دینے والے یہی مساواتی شرکا ہیں۔ اور سود لینے کی طرح دینا بھی حرام ہے۔

(۴) اس میں جہاں مخصوص قسطیں جمع کرنے کی شرط ہوتی ہے، وہیں اپنی طرف سے سودی قرض جمع کرنے کی بھی شرط ہوتی ہے، یہ بھی حرام ہے۔ اگرچہ اس شرط فاسد کی وجہ سے عقد شرکت فاسد نہ ہوا اور جائز کاروبار کے ذریعہ جو نفع حاصل ہو، اسے لینا جائز ہو۔

ہاں اگر ترجیحی شرکا نہ ہوں، مساواتی حصہ دار قرض دینے کے ساتھ صراحۃً سود لینے کی نفی کر دے اور دوسروں کو بھی سود نہ دیا جائے تو مساواتی حصص کی شرکت جائز ہو سکتی ہے۔ یہ امور یہاں مفقود ہیں، اس لیے ناجائز ہی ہے۔

اس مقام پر یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ قرض کمپنی کے عام ممبران نہیں لیتے بلکہ اس کے کارندے لیتے ہیں۔ اور شرکت عنان میں کوئی شریک قرض لے تو ایک قول کے مطابق یہ قرض دوسرے شرکا کی طرف راجع نہیں ہوگا، لہذا عام شرکا سودی قرض لینے کے وبال سے بری الذمہ ہوں گے۔

اس کے جواب میں یہ بتاتے ہیں کہ مذکورہ ضابطہ کے ساتھ حکم یہ بھی ہے کہ اگر قرض لینے والا سب کی جانب سے قرض لے، اور مجھے قرض دیجیے کے بجاے ہم سب کو قرض دیجیے، بولے تو یہ قرض سب پر عائد ہوگا۔ اور یہاں جو قرض لیا جاتا ہے وہ کمپنی ہی کے لیے لیا جاتا ہے، کارندے صرف پیغام رسانی اور سفارت کا کام انجام دیتے ہیں، اس لیے وہ سب پر عائد ہوگا اور تمام شرکا اس کے وبال میں شریک ہوں گے۔

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ جب ابتداءً ہی مساواتی حصص کی شرکت ناجائز ہے تو کمپنی کے مالکِ اسباب تجارت ہو جانے کے بعد بھی اس کے اسباب کو خرید کر اس میں شرکت ناجائز ہے۔

● قرض تمسکات حاصل کر کے حصص میں بدلنے سے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کی حقیقت سوال نامے میں منقول ''جدید طریقۂ تجارت'' کی عبارتوں سے پورے طور پر منکشف نہیں ہوتی، اس لیے اس سلسلے میں مزید معلومات حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ ویسے جب مساواتی حصص ہی میں شریک ہونا، ناجائز ہے تو قابل تبدیل قرض تمسکات کو حصص میں تبدیل کر دینے سے بھی شرکت ناجائز ہی رہے گی۔

● کمپنی کے معہود طریقے پر ایجنٹ مقرر کرنا اور اس پر کمیشن دینا، اگر کسی جائز کام کے لیے ہوتا تو بھی متعدّد وجوہ کی بنا پر ناجائز ہوتا، جن میں ایک وجہ یہ ہے کہ جس کام کے لیے اجارہ ہو رہا ہے اس کا وقت معلوم نہیں۔ اور ایسا اجارہ ناجائز ہے۔ (خانیہ ص۳۳۶، ج۲) اور یہاں تو وہ کام ہی ناجائز ہے۔

• جب یہ واضح ہو گیا کہ "مشترک سرمایہ کمپنی" کا کاروبار ناجائز ہے تو اس کے قیام کی منصوبہ سازی، اس کا رجسٹریشن یا اس کی ایسی ملازمت جس میں ناجائز کام کرنا پڑے، سبھی ممنوع ہوں گے۔ کیوں کہ گناہ پر اعانت حرام ہے۔

• کمپنی میں حصص کے نام پر جو رقم جمع کی جاتی ہے، وہ قرض ہوتی ہے اور قرض پر نفع لینا سود ہے، اس لیے منافع پر زکاۃ واجب نہیں ہوگی، ہاں! جمع کی ہوئی اصلِ رقم شرکا جب چاہیں، وصول کر سکتے ہیں، تو یہ قرض "دین قوی" ہے۔ اب اگر یہ دین خود یا دوسرے مال سے مل کر مقدار نصاب ہو تو اس پر زکاۃ سال بہ سال واجب ہوتی رہے گی، مگر ابھی واجب الادا نہیں۔ واجب الادا اس وقت ہوگی جب مقدار نصاب کا پانچواں حصہ وصول ہو جائے، مگر جو پانچواں حصہ وصول ہو جائے اسی کی زکاۃ واجب الادا ہوگی۔

مولانا آل مصطفیٰ مصباحی نے اسے "بظاہر" شرکت عقد کی قسم شرکت عنان کی طرح بتانے کے بعد یہ لکھا ہے کہ اس کے مساواتی حصص میں شرکت سے متعدّد حرام کا ارتکاب کرنا ہوگا۔

(۱) مساواتی حصص میں شرکت کے لیے سودی قرض دینا لازمی شرط ہے۔

(۲) کمپنی کے حصہ داران مقررہ یا موسّعہ مدت تک قسطوں کی مکمل ادائیگی نہیں کرتے تو جمع شدہ قسطیں ضبط ہو جاتی ہیں۔

(۳) کمپنی کے کاروبار میں خالص سودی قرض بھی لگایا جاتا ہے۔ لہٰذا اپنی رقم کے ذریعہ اس کی تعمیر و ترقی میں حصہ لینا اعانت علی الاثم کی وجہ سے حرام ہوگا۔

ہاں اگر مشترکہ کمپنی خالص حربیوں کی ہو تو اس کے ترجیحی حصص میں وہ لوگ شریک ہو سکتے ہیں جو ان قسطوں کی مقررہ وقت پر ادائیگی کا یقین یا ظن غالب رکھتے ہوں، کیوں کہ حربیوں کا مال ان کی رضا سے بلا غدر و بدعہدی لینا جائز و درست ہے۔ خواہ عقود فاسدہ ہی کے ذریعہ کیوں نہ ہو۔ البتہ ایسی کمپنیوں کے مساواتی حصص میں شرکت روا نہ ہوگی، کیوں کہ اس میں مسلم کو نفع ملنا محض محتمل ہے۔

مفتی محمد نظام الدین رضوی کا مقالہ بہت بسط و تفصیل کا حامل ہے، اس میں انھوں نے جو موقف اختیار کیا ہے، اس پر دس شبہات وارد کر کے ان کا تفصیلی جواب بھی دیا ہے۔ یقیناً یہ کافی غور و خوض اور عرق ریزی کا نتیجہ ہے جس کے باعث ان کے موقف سے اختلاف رکھنے والے بھی انھیں تبریک و تحسین پیش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ میں یہاں اس کی مناسب تلخیص کی کوشش کروں گا جو اس کے تمام ضروری گوشوں کو محیط ہو۔

ابتداءً انھوں نے کمپنی کی شرعی حیثیت متعیّن کی ہے جو ان کے بقول حصہ داروں کی وکیل عام ہوتی ہے اور اصل مالک حصہ داران ہوتے ہیں، مگر اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ کوئی غیر عاقل شئ وکیل کیسے ہو سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں اس کی وکالت پر اقتصار نہیں بلکہ اس کی نیابت کے لیے "منتخب وُکلا" مقرر ہوتے

ہیں۔ مگر جو حصہ داران موت یا جنونِ مطبق کے شکار ہوں ان کے حق میں کمپنی کی وکالت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر مؤکل کی موت کے بعد اس کے ورثہ اس کے حصص اپنے نام منتقل کرالیں، یوں ہی جنونِ مطبق کی صورت میں اس کا ولی مال تجارت پر راضی ہو تو یہ توکیل جدید ہوگی، اس طرح کمپنی کی زندگی باقی رہتی ہے، اگرچہ اس کے بعض حصہ داران باقی نہ رہیں۔

اس کے بعد کمپنی کے حصص کی شرعی حیثیت سے بحث ہے۔ بتاتے ہیں کہ حصص حاصل کرنے کے چار طریقے ہیں:

(۱) اجرائے حصص کے وقت براہ راست کمپنی سے حصے خرید کر۔

(۲) جن کے لیے کمپنی سے حصص نامزد ہو چکے، ان سے خرید کر۔

(۳) کمپنی کے کسی حصہ دار کے مجنون ہونے یا مر جانے پر اس کے اولیا یا ورثہ کے نام انتقال حصص کے ذریعہ۔

(۴) قابلِ تبدیل قرض تمسکات کو اجرا کی شرط کے مطابق حصص میں تبدیل کرا کر۔

طریق اول میں حصے خریدنے کا لفظ محض مجازی ہے، ابتدا میں کمپنی یا اس کے متعلقین کے ہاتھ میں کچھ نہیں ہوتا جسے خریدا جائے، در اصل حصے خریدنے کا مطلب رقم لگا کر شریک تجارت بننا ہے۔ اور یہ معاملہ فقہی اصطلاح کی رو سے عقدِ شرکت ہے۔ رہے حصص سرٹیفکٹ تو ان کی خریداری نہیں ہوتی بلکہ وہ اپنے معنی کے لحاظ سے حقیقۃً صرف سند اور ثبوت ہی کی حیثیت رکھتے ہیں، اگر سندیں مبیع ہوتیں تو رقم کمپنی کی ملک ہو جاتی اور حصہ دار صرف ان اسناد کے مالک ہوتے، جب کہ کمپنی آئین کی تصریحات کے مطابق رقوم کے مالک حصہ داران ہی ہوتے ہیں، ہاں! جب کوئی رقم لگا کر شریک بن گیا، پھر اس نے اپنا حصہ بیچا اور کسی نے خریدا تو یہ واقعۃً خرید و فروخت ہے اور یہ معاملہ یہاں جائز بھی ہے۔ یہی وہ دوسرا طریقہ ہے جو اوپر ذکر ہوا۔

تیسرا طریقہ در اصل توریث یا تولیت ہے، اس میں کسی حصہ دار کی موت کے بعد اس کے ورثہ قانونی کارروائی کے بعد اس کی جگہ نامزد ہو جاتے ہیں اور کسی کے مجنون ہونے کے بعد یہی عمل اس کے ولی کے لیے ہوتا ہے۔

کمپنی کو کسی نے سودی یا غیر سودی قرض دیا تو کمپنی کی جانب سے اس کو ایک رسید دے دی جاتی ہے، اسی کا نام قرض تمسّک ہے۔ یہ ایک مدت تک قرض تمسک کی صورت میں رہتا ہے، اس کے بعد جزوی یا کلی طور پر حصص میں تبدیل کر دیا جاتا ہے، یعنی قرض دینے والے کو کمپنی کا شریک اور اس کی رقم کو کمپنی کا اصطلاحی حصہ بنا لیا جاتا ہے، جس کے پاس یہ سند قرض ہو، وہ اسے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے۔ اب یہ دوسرا شخص قرض خواہ ہو جائے گا اور سند قرض کو حصہ میں تبدیل کرنے کے بعد وہ شریک ٹھہرے گا۔ یہی وہ چوتھا طریقہ ہے جو اوپر ذکر ہوا اور تفصیل سے معلوم ہوا کہ ان چاروں طریقوں سے عقد شرکت کا تحقق ہوتا ہے اور سب کا مقصود وہی ہے۔

اس کے بعد شرکت کی تعریف اور اس کے اقسام و احکام ذکر کرنے کے بعد یہ بتاتے ہیں کہ یہ شرکت، شرکتِ عنان ہے۔ ان باتوں کا تذکرہ اجمالاً مفتی مطیع الرحمن رضوی کے مقالہ کی تلخیص میں آچکا ہے۔

اس کے بعد ترجیحی حصص اور مساواتی حصص کا ذکر کرتے ہیں اور ترجیحی حصص کے ذریعہ شرکت کو سرمایہ کاری کے بجائے غصب کاری اور لوٹ کھسوٹ قرار دیتے ہوئے ناجائز و حرام بتاتے ہیں، مگر مساواتی حصص کے ذریعہ معاہدۂ شرکت کو

جائز و درست، اور ان کی تجارت سے حاصل ہونے والے منافع کو حلال و طیب کہتے ہیں۔ لیکن اس موقف کے گرد دس اشکالات ذکر کرتے ہیں، پھر ان کا حل بھی رقم فرماتے ہیں۔

پہلا اشکال: یہ ہے کہ حصوں کی خریداری کے ساتھ سودی قرض دینا بھی ضروری ہوتا ہے، اس طرح یہ شرکت سود لینے کی آلودگی سے مشروط ہوتی ہے۔

اس کا حل یہ بتاتے ہیں کہ حصہ دار قرض دیتے وقت صاف صاف یہ کہہ دے کہ میں قرض کی رقم پر کوئی سود نہ لوں گا۔ اس کا قطعی ارادہ بھی یہی ہو۔ بعد میں بھی سود نہ لے دے۔ ان شرطوں کی پابندی کے ساتھ اس کی شرکت اُس آلودگی سے بچ جائے گی۔

دوسرا اشکال: بطریق بالا حصہ دار خود اپنی رقوم کا سود لینے کی آلودگی سے بچ سکتا ہے، مگر کمپنی دوسرے تمام شرکا سے بھی سودی قرض لے کر تجارت میں شامل کرتی ہے، اس سود کی ناپاکی سے حصہ دار کیسے بچ سکتا ہے، جب کہ کمپنی یا ہدایت کاروں کا عمل حصہ داروں ہی کا عمل ہے، اس لیے کہ حصہ دار مؤکل ہوتے ہیں اور وہ وکیل ہوتے ہیں۔ تو جو سودی قرض لیا جائے گا وہ سب پر عائد ہوگا۔

اس کا **دو حل** پیش کرتے ہیں، **ایک** یہ کہ مذکورہ حرمت صرف فعل تک محدود ہے، تجارت اور اس کے نفع میں اس کا کوئی اثر نہیں، یعنی شریک بننا حرام و گناہ ہوگا، مگر کمائی حلال ہوگی۔ اس کی تشریح یہ کرتے ہیں کہ حرام کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ جو اپنی ذات میں قبیح ہو۔

(۲) وہ جو اپنی ذات میں اچھا ہو، مگر کسی وصف لازم غیر منفک کی وجہ سے برا ہو۔

(۳) وہ جو بذات خود اچھا ہو، مگر کسی وصف عارض قابل انفکاک کی وجہ سے برا ہو، جیسے بیع بذات خود جائز ہے، مگر وہ بیع جو جمعہ کی حاضری کے وقت کی جائے ممنوع ہے، جب کہ اس کے سبب حاضری میں رکاوٹ اور خلل ہو۔ کمپنی میں سرمایہ کاری کا تعلق تیسری قسم سے ہے، کیوں کہ حصص اور قرض کے ذریعہ حاصل کیا ہوا مال جائز و حلال ہے۔ اس سے ہونے والی تجارت بھی درست ہے۔ رہی سود کی شرط تو وہ مقارنِ عقد نہیں، قبل عقد ہے اور مفسد عقد صرف وہی شرط ہوتی ہے جو مقارن عقد ہو، البتہ خود سود کا لینا دینا حرام لِعَینِہٖ ہے اور یہ مال، مال خبیث ہے۔ یوں ہی ترجیحی حصص میں طے شدہ نفع لینا دینا بھی حرام ہے اور یہ مال بھی مالِ خبیث ہے۔

دوسرا حل یہ ہے کہ:

(۱) قرض لینے کے لیے کسی کو وکیل بنانا (بر قول صحیح و مختار) باطل ہے۔

(۲) وکیل نے اگر قرض لیا تو اس کا مالک خود وہی ہوگا۔

(۳) اگر یہ مالِ قرض وکیل کے پاس سے ضائع ہو گیا تو اس کا ضامن بھی خود وکیل ہی ہوگا۔

اس قول کے پیش نظر ہدایت کاروں نے جو سودی قرض لیا وہ ان ہی کی جانب عائد ہوا۔ دوسرے شرکا اس سے بری ہیں۔

تیسرا اشکال: یہ ہے کہ کمپنی کے حصوں میں مساواتی حصص کے ساتھ ترجیحی حصص بھی شامل ہوتے ہیں جو ناجائز ہیں تو ان کے انضمام کے ساتھ مساواتی حصص کے ذریعہ بھی سرمایہ کاری ناجائز ہوگی۔

اس کا حل یہ ہے کہ ترجیحی حصص کے ساتھ شرکت، شرکت نہیں، نہ ترجیحی حصص کی رقم سرمایۂ شرکت ہے۔ وہ صرف ایک قرض ہے جس پر سود دینے کی شرط لگی ہوئی ہے، اس لیے سودی قرضے ملانے کی صورت میں جو حل پیش ہوا وہی حل ان ترجیحی حصص کی رقوم ملانے کا بھی ہے۔

چوتھا اشکال: کمپنی کا سودی قرض ادا نہ ہوا تو اس کی ادائیگی کا ذمہ حصہ داروں پر عائد ہوتا ہے، اس لیے کمپنی میں شرکت سودی قرض ادا کرنے کی ذمہ داری اٹھانے کے مترادف ہے، اس لیے یہ شرکت ناجائز ہوگی۔

جواب یہ دیتے ہیں کہ حصہ داروں پر کمپنی ادائے قرض کے لیے صرف یہ ذمہ داری عائد کرتی ہے کہ ابھی جتنے حصے جمع نہیں کیے ہیں، وہ جمع کر دیں تاکہ کمپنی قرض چکا سکے، تو حقیقتاً یہ اپنے حصوں کی ادائیگی ہوئی، سودی قرض کی ادائیگی نہ ہوئی، کمپنی کا آئین اسے جس لفظ سے بھی تعبیر کرے، معاملہ اپنی حقیقت کے تابع ہوتا ہے اور حصہ دار کی نیت بھی یہی ہوتی ہے کہ وہ اپنی بقیہ قسطیں ادا کر رہا ہے، اس کا اس سے مطالبہ بھی ہوتا ہے۔

پانچواں اشکال: یہاں اپنی رقم کو داؤ پر لگا کر ایک طرح کا جوا بھی کھیلنا پڑتا ہے، اس لیے کہ حصہ دار نے اگر مقررہ وقت پر اپنی قسطیں جمع نہ کیں، تو اسے ایک مہلت دی جاتی ہے جس کے اندر اسے بقیہ قسطیں مع سود جمع کرنی پڑتی ہیں اور اگر اس مدت مہلت میں بھی جمع نہ کیں تو سابقہ جمع شدہ قسطیں بحق کمپنی ضبط کر کے حصہ دار کو خارج کر دیا جاتا ہے، اس طرح یہ شرکت سود اور قمار دونوں پر مشتمل ہو سکتی ہے۔

اس کا حل یہ بتاتے ہیں کہ آدمی اپنی پونجی کا خیال کر کے اتنے ہی حصوں کا معاملہ کرے جن کو وہ بآسانی جمع کر لے۔ دوسری صورت یہ کہ اپنی تمام قسطیں یک مشت جمع کر دے، تاکہ آئندہ کا کوئی خطرہ ہی نہ رہے، یک مشت جمع کرنے کی اسے اجازت بھی ہوتی ہے اور مہلت کی مدت میں وہ بنام سود جو زائد رقم دیتا ہے، دراصل وہ سود نہیں بلکہ یہ ابتداءً مثلاً دس روپے کی جگہ بارہ روپے دے کر شریک بننا یا حصص کا گراں قدر پر اجرا ہے جو جائز ہے جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا۔

الحاصل یک بارگی جمع کرنے والا سود اور قمار سے بالکل بری ہے، اسی طرح مقررہ وقت کے اندر جمع کرنے والا بھی سلامت ہے، اور مدت مہلت میں جمع کرنے والا بھی حقیقت امر کے لحاظ سے سود دینے والا نہیں۔

چھٹا اشکال: شرکت صحیحہ شرعیہ میں شریک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنا مال واپس لے کر شرکت ختم کر دے لیکن کمپنی کا آئین یہ ہے کہ شریک اپنا مال واپس نہیں لے سکتا، تو یہ شرط لگا کر ایک عاقل، بااختیار انسان کو حجر کے تینوں اسباب میں سے کسی ایک کے بغیر مجبور کرنا ہوا۔

جواب یہ ہے کہ آدمی کو اختیار ہے کہ کمپنی میں شرکت کرے یا نہ کرے، اور کمپنی نے اپنے شرائط وضوابط سے اسے

آگاہ کردیا ہے، جن کو جان بوجھ کر وہ معاہدۂ شرکت کرتا ہے، جس کا معنی یہ ہوا کہ وہ خود ہی یہ پابندی قبول کرتا ہے، اس لیے کمپنی کی طرف سے حجر نہ ہوا۔

دوسرے یہ کہ یہاں بھی مال واپس لینے کا راستہ مسدود نہیں بلکہ مخصوص ہے، وہ یہ کہ اپنا حصہ کسی کے ہاتھ فروخت کرکے وہ اپنی رقم حاصل کرے اور اس مخصوص راہ کی پابندی بھی اس نے خود ہی اپنے سر لی ہے، اس لیے اس میں کوئی نزاع بھی نہیں ہو سکتا، بالفرض عدم واپسی کی یہ شرط، فاسد بھی ہو تو اس سے عقد شرکت فاسد نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ ان عقود میں ہے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے۔[۱]

ساتواں اشکال: کمپنی میں سرمایہ کاری اگر شرکت ہے تو شریک کی موت اور اس کے جنون ممتد سے یہ شرکت باطل ہوجانی چاہیے اور اس میں وراثت جاری نہ ہونا چاہیے، حالاں کہ کمپنی کے آئین کی رُو سے اس میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مرنے والے شریک کی شرکت تو ختم ہوگئی، البتہ اس کے حصے بذریعہ قانون، ورثہ یا ولی کے نام منتقل کردیے گئے، کمپنی کے آئین سے حاصل یہی نکلتا ہے۔ اور شرعاً اس کی حقیقت یہ ہے کہ شریک کی موت کے بعد اس کے ترکہ کے مالک اس کے ورثہ ہوئے، تو اس کے مال شرکت کے مالک بھی اس کے ورثہ ہوئے، اب یہ ورثہ اپنی رضا سے اپنے مورث کے حصص اپنے نام منتقل کراتے ہیں، تو یہ اپنے مورث کی جگہ نئے شریک اور حصہ دار ہوئے، دراصل یہاں وراثت ترکے میں جاری ہوئی، عقد شرکت میں نہیں اور ورثہ نے کمپنی کی شرکت قبول کرلی تو جدید عقد شرکت وجود میں آگیا۔ ایسا شرعاً بھی جائز و درست ہے۔

آٹھواں اشکال: حصہ داروں کی رقم سے جب تک کوئی سامان خریدا نہ گیا وہ روپے کی شکل میں ہوتی ہے اور جب اس سے کچھ خرید لیا گیا تو مال و متاع کی شکل میں تبدیل ہوگئی۔ حصہ جب تک روپے کی شکل میں ہے اور روپے سے اس کی بیع ہوئی تو مجلس عقد میں تقابض بدلین ضروری ہے، اگر ایک نقد ہو دوسرا اُدھار، تو یہاں ربا النسیہ پایا جائے گا، اس لیے یہ بیع حرام اور فاسد ہوگی یہاں معین پیسوں کے باہمی تبادلہ سے متعلق ہدایہ کی عبارت پیش کی گئی ہے۔[۲]

جب حصہ سامان میں تبدیل ہوگیا اور روپے کے عوض اس کی بیع ہو رہی ہے، تو بھی یہ بیع ناجائز و فاسد ہے، کیوں کہ کمپنیوں کے سامانوں میں اس حصہ دار کا حصہ کون ہے اور کتنا ہے، یہ مجہول و نامعلوم ہے اور مجہول شی کی بیع ناجائز و فاسد ہوتی ہے۔

پہلی صورت کا جواب یہ ہے کہ جس وقت بیع کی کارروائی مکمل ہوتی ہے اس وقت دونوں جانب سے قبضہ متحقق ہوجاتا ہے کیوں کہ حصص سرٹیفکیٹ کی منتقلی ''منتقلی فارم'' پر درخواست آنے، منتقلی کی رجسٹری کرنے، بورڈ کے ذریعہ منتقلی کی منظوری دینے اور ممبران کے رجسٹر میں اندراج کرنے پر مکمل ہوتی ہے۔[۳]

اس کارروائی کے بعد خریدار کمپنی کا نیا حصہ دار ہوجاتا ہے اور کمپنی اس کی وکیل عام ہوتی ہے، جس کا دائرۂ عمل قبضہ بدل

---

(۱) فتح القدير، ص:۸۱،ج:٦/ خانيه، ص:۹۰۵،ج:٤
(۲) هدايه،باب الربا ،ص:٦٥،ج:۳، مجلس البركات، مباركفور
(۳) طريقۂ تجارت، ص: ۱۹۱،ج:۱

کو بھی شامل ہے اور صحت بیع کے لیے مبیع پر خود مشتری کا قبضہ ضروری نہیں بلکہ اس کے وکیل قبض کا قبضہ بھی کافی ہے۔ اور زیر بحث مسئلہ میں وکیل قبض یعنی کمپنی کا قبضہ پہلے ہی سے متحقق ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں تقابض بدلین ضروری نہیں بلکہ صرف ایک طرف سے قبضہ ضروری ہے، کیوں کہ یہاں معاملہ نوٹ کی نوٹ سے بیع کا ہوتا ہے، وہ ثمن خلقی نہیں ثمن اصطلاحی ہے اور اس میں ایک عوض پر مجلس میں قبضہ ہو جانا صحت بیع کے لیے کافی ہے۔[۱]

دوسری صورت سے متعلق اعتراض بالا کا جواب یہ ہے کہ متاع مجہول کی بیع اس وقت ناجائز ہوتی ہے جب اس کی جہالت باعث نزاع ہو کر لین دین کے عمل سے مانع ہو، یہاں کمپنی کے دستور کے مطابق مبیع کو نئے حصہ دار کے حوالے کرنے کی حاجت ہی نہیں پیش آتی، تو نزاع باہمی اور منع تسلیم کی صورت ہی نہ ہوئی کہ عدم جواز اور فساد بیع لازم آئے۔ "إن محض التمليك لا يبطل بجهالة لعدم الحاجة إلى التسليم"[۲] کچھ اور عبارتیں بھی ہیں۔[۳] آگے لکھا ہے کہ اس کا "صریح جزئیہ" مسئلہ تخارج ہے، جس میں مبیع اور اس کی مقدار مجہول ہوتی ہے۔

نواں اشکال: حصہ دار کے حصے روپے کی شکل میں ہوں یا سامان کی شکل میں، ان کی بیع اور تسلیم کے لیے کمپنی میں شرکت شرط ہے۔

(۱) یہ بیع بالشرط ہے جو فاسد و ناجائز ہے۔

(۲) ایسی شرط باہمی نزاع کی باعث ہے، جس کا فائدہ ہوگا وہ اس شرط پر عمل کا مطالبہ کرے گا، جس کا نقصان ہوگا وہ اس سے اعراض کرے گا۔

(۳) یہ شرط تقاضاے عقد کے خلاف ہے، کیوں کہ عقد کا تقاضا یہ ہے کہ بائع و مشتری مبیع و ثمن کے تسلیم و تسلّم کے عمل میں آزاد ہوں اور یہاں اس کام کے لیے کمپنی میں شرکت کی پابندی ہوگئی۔

(۴) جب عقد بیع کے ساتھ عقد شرکت کو بھی لازم کر دیا گیا تو یہ در حقیقت ایک عقد کے اندر دو عقد ہوئے، یہ بھی فاسد و ناجائز ہے۔ وقد نهى النبي عليه الصلاة و السلام عن صفقتين في صفقة.[۴]

جواب (الف): (۱) شرط مفسد بیع اس وقت ہوتی ہے جب وہ تقاضاے عقد کے خلاف ہو۔

(۲) اور اس کی وجہ سے عاقدین میں سے کسی کو ایسا نفع مل رہا ہو جس کے مقابل دوسرے کو کچھ نہ ملے یا مبیع ذی عقل و

---

(۱) كفل الفقيه مشموله فتاوى رضويه، ص:۱۵۰-۱۵۴، ج:۷

(۲) بنايه، ص:۷۸، ج:۳

(۳) هدايه، ص:٤، ج:۳ وص:۲۳، ج:۳، قبيل باب البيع الفاسد، مجلس البركات، مبارك فور/ فتح ص:۲۹، ج:٦

(۴) هدايه، ص:٤٤، ج:۳، كتاب البيوع، مجلس البركات، مباركفور

باشعور ہو اور شرط کا نفع اس کے حق میں ہو۔ مفسد بیع ہونے کے لیے ان سبھی امور کا اجتماع ضروری ہے۔

لیکن جب کوئی شرط معروف و معہود ہو جائے تو وہ تقاضاے عقد کے خلاف اور باعث نزاع نہیں ہوتی اور یہاں یہ شرط معروف و معہود ہے اور عاقدین نے خود اس طریقۂ تسلیم و تسلم کو خاص کیا ہے، اس لیے یہ عمل ان کے اختیار ہی سے ہوا اور ان کی آزادی بھی مسلوب نہ ہوئی۔ امام احمد رضا قدس سرہ نے "المنى والدرر لمن عمد مني آرڈر"[۱] میں ایسی آٹھ بیعوں کا ذکر کیا ہے۔ اور آج کے زمانے میں اس کی نظیر مثلاً چھ ماہ میں گھڑی یا پنکھا خراب ہو جائے تو واپس کر کے دوسرا لے جانے یا ایک مقررہ مدت کے اندر مفت مرمت کرا لینے کی گارنٹی کی شرط ہے، جو متعارف ہونے کے باعث تقاضاے عقد کے خلاف اور باعث نزاع نہ رہی۔ اس شرط کا فائدہ عاقدین میں سے کسی ایک کو نہیں ملتا بلکہ غیر یعنی کمپنی کو ملتا ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ مشتری شرکت پر مجبور نہیں بلکہ شرکت ہی کے لیے وہ حصص خریدتا ہے، اس لیے اس کی کوئی آزادی سلب نہ ہوئی۔

(ب) (۱) ایک عقد میں دو عقد ممنوع ہونے کی علت یہ ہے کہ کسی عاقد کو ایسا نفع ملتا ہے جو سود کی حیثیت رکھتا ہے اور یہاں شرکت کا فائدہ عاقدین میں سے کسی کو نہیں ملتا بلکہ کمپنی کو ملتا ہے۔

(۲) تعارف و تعامل کے بعد ایک عقد میں دو عقد ناجائز نہیں رہ جاتے بلکہ صحیح ہو جاتے ہیں، جیسے گھڑیوں اور پنکھوں میں مفت مرمت کی شرط عقد بیع کے ساتھ عقد اجارہ کی شرط ہے، مگر تعامل کی وجہ سے جائز ہے۔ یہی حال یہاں عقد شرکت کی شرط کا بھی ہے۔

(۳) علاوہ ازیں شرکت بجاے خود کوئی نفع بھی نہیں کہ سود کی صورت بنے اور کسی عاقد کو بلا عوض کوئی زیادتی ملے۔ رد المحتار میں ہے:

"والظاهرُ أن الشّركة كالمفاوضة، لو دفع ألفًا، نصفها قرض على أن يعمل بالألف بالشركة بينهما، والربح بقدر المالين مثلًا أنه لاكراهة في ذلك؛لأنه ليس قرضا جر نفعًا".[۲]

یہاں مقرض نے ایک شخص کو قرض اس شرط پر دیا کہ وہ اس کے ساتھ عقد شرکت کرے۔ اگر شرکت بذات خود کوئی نفع ہوتی، تو یہ "كُلُّ قَرْضٍ جرَّ نَفْعًا" کے عموم میں شامل رہتا اور ناجائز ہوتا۔ مگر جواز کی وجہ یہی ہے کہ ایسا کوئی نفع نہ پایا گیا جو سود کہا جا سکے، بعینہ یہی بات بیع حصص میں بھی پائی جاتی ہے، لہٰذا مساوات حصص کی بیع بہر حال جائز و درست ہے۔

دسواں اشکال: مسئلہ زیر بحث سے متعلق فتاویٰ رضویہ ص ۱۱۲-۱۱۱، ج ۷ میں ہے:

"ظاہر ہے کہ حصہ روپوں کا ہے اور وہ اتنے ہی روپوں کو بیچا جائے گا جتنے کا حصہ ہے۔ کم، زائد کو بیچا گیا تو "صرف" ہے جس میں تقابض بدلین نہ ہوا، یوں حرام ہے۔ پھر حصہ داروں کو جو منافع کا سود دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے، غرض یہ معاملہ حرام، در حرام، محض حرام ہے۔ حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں بلکہ اصل روپے جتنے اس کے، کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں جتنا

(۱) فتاویٰ رضویه، ص:۲۰۸، ج:۸، رضا اکیڈمی
(۲) رد المحتار، ج:٦، ص:٥١٠، كتاب الشركة، دار الكتب العلمية، بيروت

اس کا حصہ ہے یا" منفعتِ جائزہ غیر ربا" میں اس کا جتنا حصہ ہے، اس پر زکاۃ لازم آئے گی"۔

جواب: واضح رہے کہ یہ فتوی مساواتی حصص سے متعلق سوال کا جواب ہے اور کسی لفظ سے یہ مترشح نہیں کہ کمپنی میں شرکت حرام یا گناہ ہے بلکہ آخر میں منفعت جائزہ غیر ربا میں شریک کا حصہ مان کر اور اس پر زکاۃ لازم بتا کر یہ افادہ فرمایا کہ نفس شرکت جائز اور اس سے حاصل ہونے والا غیر سودی نفع بھی جائز و پاک ہے، جس پر زکاۃ کی ادائگی بھی لازم ہے، ہاں! روپے کی روپے کے بدلے بیع کو عدم تقابض بدلین کی وجہ سے ناجائز کہا ہے، مگر یہاں روپے سے مراد چاندی کے سکّے ہیں، جو ان کے زمانے میں رائج تھے اور ثمن خلقی کی بیع میں مجلس عقد کے اندر تقابض بدلین بہر حال ضروری ہے۔ اب چاندی کے سکّے نہیں بلکہ نوٹ ہیں، جو ثمن اصطلاحی ہیں اور ان میں ایک عوض پر قبضہ ہو جانا جواز بیع کے لیے کافی ہے۔ یوں ہی ثمن اصطلاحی کی بیع کمی، بیشی کے ساتھ جائز ہے۔ نیز یہ متعیّن کرنے سے متعیّن ہو جاتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان کی ثمنیت باطل ہو جاتی ہے اور یہ متاع ہو جاتے ہیں، ان مسائل کی تحقیق و تفصیل "كفل الفقيه الفاهم" وغیرہ میں ہے۔ تو اب نوٹ کے بدلے میں نوٹ کی جو بیع ہوتی ہے، اس میں تفاضل بالاتفاق جائز۔

آج یہ حیلہ بھی جاری ہو سکتا ہے کہ عاقدین ثمن والے نوٹ کو متعیّن کر کے اور متاع بنا کر اسے مبیع قرار دیں اور کمپنی کے قبضے میں جو نوٹ ہیں، انھیں ثمن ٹھہرا لیں تو یہ اُدھار بیع ہو گی، جو بلا شبہہ جائز ہے۔ لیکن چاندی کے سکّوں میں یہ حیلہ نہیں ہو سکتا۔

آج کمپنیوں کے لیے ۱۹۵۶ء کا جو قانون نافذ ہے، اس کی رو سے کمپنی وکیل عام ہوتی ہے، اس لیے کمپنی کے قبضہ کی وجہ سے تقابض بدلین کی توجیہ نہ صرف ممکن بلکہ مناسب ہے۔ اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے زمانہ میں ۱۹۵۶ء سے قبل کا جو قانون نافذ تھا، ہو سکتا ہے اس کی رو سے کمپنی صرف وکیل بیع و شرا ہی ہو اور اس وقت تقابض بدلین کی توجیہ نہ کی جا سکتی ہو۔ فتوے کے الفاظ سے اس وقت کمپنی کا وکیل عام ہونا ظاہر نہیں ہوتا۔

ہاں! اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے قرض پر نفع کو سود و ناجائز قرار دیا ہے۔ ہم نے بھی اس سے انحراف نہ کیا۔ یوں ہی کمپنی کے جاری شدہ حصص کو بے قیمت مانا۔ ہم نے بھی یہی لکھا۔ الحاصل آج کے حالات میں مذکورہ فتوے سے بیع حصص کے عدم جواز پر استناد بجا نہیں۔

مذکورہ دس اشکالات و جوابات کے بعد یہ بحث آتی ہے کہ کمپنی کا ایک حصہ دس یا سو روپے کا ہوتا ہے، کبھی اسے کمپنی اتنے ہی میں جاری کرتی ہے، کبھی کم و بیش میں۔ یعنی شریک دس کا حصہ دس میں لے یا دس کا حصہ پندرہ میں لے یا دس کا حصہ آٹھ میں لے، یہ تین صورتیں ہوتی ہیں، کیا یہ تینوں جائز ہیں؟

جواب یہ ہے کہ شریک نے برابر یا کم و بیش جتنے روپے دیے، در اصل وہ اتنی ہی رقم لگا کر عقد شرکت عمل میں لانے والا ہوا اور شریک بنا۔ اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔

ہاں! اس پر یہ محظور وارد ہو سکتا ہے کہ شریک کو نفع تو اسی رقم کا ملے گا جو سند میں چھپی ہوئی ہے، اگر چہ اس نے دس کی جگہ بیس دیے ہوں لیکن اس میں بھی کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا، کیوں کہ کمپنی کے آئین میں جب یہ شرط متعارف ہے کہ گراں قدر والے حصص میں اضافی روپوں پر نفع نہیں ملے گا تو اس کے جانتے ہوئے ان حصوں کو لینے کا مطلب یہ ہوا کہ حصہ دار صرف

دس روپے ہی نفع میں شرکت کے لیے دے رہا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اضافی دس روپوں کا بھی نفع دینے میں کچھ لحاظ ہوتا ہے، جیساکہ "سرمایہ کاری" کی عبارت سے عیاں ہے۔ لہذا مساواتی حصص کا اجرا مساوی قیمت پر جائز ہے اور کم وبیش پر بھی۔ (انتہی المقال ملخصًا)

ان مقالوں کے بعد **بحث کا دور** آیا۔ سب سے پہلے کمپنی کی حیثیت پر بحث شروع ہوئی کہ کمپنی کس چیز کا نام ہے؟ مؤکل کون ہے؟ وکیل کون ہے؟

کہا گیا کہ کمپنی شرکا کے وجود اجتماعی، اعتباری کا نام ہے۔ مؤکل شرکا ہیں اور وکیل ہدایت کاروں کی انجمن ہے۔ مگر یہ بحث دیر تک جاری نہ رہ سکی، چوں کہ اجلاس کا مقررہ وقت ختم ہو رہا تھا۔ یہ چوتھا دن اور آخری اجلاس تھا۔ رات کو جلسہ عام ہونا تھا، بہت سے علماے کرام نے فرمایا کہ ابھی بہت سی چیزوں پر کافی غور وخوض کی ضرورت ہے جو عجلت میں اور کتابوں کی مراجعت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے طے یہ ہوا کہ ان مقالات کا خلاصہ یا ان کی مکمل نقلیں علما و مفتیان کرام کی خدمات میں بھیج دی جائیں تاکہ وہ جملہ نکات پر غور وخوض کر لیں، پھر آئندہ سیمینار میں ان پر باضابطہ بحث اور فیصلہ ہو۔ اسی تجویز کے پیش نظر میں نے ان مقالات کے بنیادی اجزا ذرا بسط کے ساتھ یہاں پیش کر دیے ہیں۔ انھیں سامنے رکھ کر بھی غور وخوض کیا جا سکتا ہے۔

سیمینار کے انعقاد، خوش گوار اور علمی ماحول میں مباحثہ و مذاکرہ اور بعض امور سے متعلق تنقیح و فیصلہ سے سبھی مندوبین کو مسرت ہوئی۔ بہت سے نئے فارغین اور شرکا کو بھی حوصلہ ملا کہ آئندہ اچھی محنت و کوشش کے ساتھ مسائل کا جائزہ لیں، مقالے لکھیں اور مباحثوں میں حصہ لیں۔ الغرض یہ سیمینار مجلس شرعی کے ارکان کی توقعات سے زیادہ مفید اور نتیجہ خیز ثابت ہوا۔ آئندہ سیمینار کے سلسلہ میں جلد ہی مجلس شرعی کی ایک نشست ہونے والی ہے، اس میں حالیہ سیمینار سے متعلق بعض امور کی تنقیح اور فیصلہ کے لیے فیصل بورڈ کا اجلاس منعقد کرنے پر بھی غور ہونا ہے۔ ان شاء المولی تعالیٰ فیصل بورڈ کے اجلاس میں پہلے دونوں مسئلوں سے متعلق امور طے ہو جائیں گے اور آئندہ سیمینار میں کچھ دوسرے نئے موضوعات بھی بحث کے لیے رکھے جائیں گے۔

ادارہ ان تمام حضرات کا شکر گذار ہے، جنھوں نے ان مسائل پر توجہ دی، مقالات لکھے، سیمینار میں شرکت فرمائی، اپنی آرا سے نوازا، اپنی علمی و عملی بیداری کا ثبوت دیا اور آئندہ کام کرنے کے لیے اپنے اندر مزید حوصلے پیدا کیے اور دوسروں کے حوصلے بھی بڑھائے، رب قدیر سب کو جزاے فراواں سے نوازے۔ اس دینی و علمی کام کو فروغ و استحکام بخشے اور ملت اسلامیہ کے مقدّر کا ستارہ ہمیشہ بلند و تابناک رکھے۔

وله الحمد والمنة، وهو المستعان وعليه التكلان والصلاة والسلام على خير خلقه خاتم النبيين و على آله و صحبه و علماء ملته و فقهاء دينه أجمعين.

☆☆☆☆☆

تذییل☆

اس موضوع کے تعلق سے ایک مبسوط سوال نامہ تیار کرکے اس کی تحقیق کے لیے حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ، رکن مجلس شرعی نے نو سوالات قائم فرمائے تھے اور علمائے کرام و مفتیانِ عظام کو ارسال کیا تھا۔

جواب میں مجلس شرعی کو گیارہ علمائے کرام کے مقالے موصول ہوئے۔ ذیل میں ان سولات کے جوابات پیش ہیں:

پہلا سوال: کیا مشترکہ سرمایہ کمپنی کے آغاز کار میں اس کے مساواتی حصص میں شرکت جائز ہے؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات دو رائے رکھتے ہیں:

(ا)- کمپنی کی مساواتی حصص میں شرکت ناجائز ہے۔

یہ رائے درج ذیل نو علمائے کرام کی ہے:

(۱) حضرت مفتی قاضی عبد الرحیم بستوی، بریلی شریف (۲) حضرت مولانا عبد الحکیم شرف قادری، پاکستان (۳) حضرت مفتی محمد ایوب نعیمی، مراد آباد (۴) حضرت مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی، پورنیہ (۵) حضرت مولانا رحمت حسین کلیمی، پورنیہ (۶) حضرت مفتی اختر حسین رضوی مصباحی، کیتھون، راجستھان (۷) حضرت مفتی زین العابدین شمسی، مٹھنا (۸) حضرت مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، اشرفیہ (۹) حضرت مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی، امجدیہ۔

ان حضرات کی دلیلوں کا حاصل یہ ہے کہ یہ کاروبار سود کے لین دین سے خالی نہیں۔

حضرت مفتی مطیع الرحمٰن رضوی اور حضرت مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی نے اسے عقد قمار بھی کہا ہے، اس لیے کہ قسطوں کی ادائیگی مقررہ یا موسعہ مدت تک نہ کرنے کی صورت میں جمع شدہ رقم ضبط ہو جاتی ہے۔

(۲)- دوسری رائے یہ ہے کہ کمپنی کے مساواتی حصص میں شرکت جائز ہے۔

یہ رائے حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، اشرفیہ اور حضرت مفتی محمد نسیم مصباحی، اشرفیہ کی ہے۔

حضرت مفتی محمد نسیم صاحب لکھتے ہیں:

"کمپنی اپنے حصہ داروں سے سودی قرض بھی لیتی ہے جو ناجائز ہے۔ اس لیے اس شرکت کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ حصے دار قرض تو دے مگر ساتھ ہی ساتھ واضح الفاظ میں یہ صراحت بھی کر دے کہ میں اپنے قرض پر کوئی سود نہیں لوں گا۔ پھر وہ اپنی بات پر قائم بھی رہے۔ اس کے علاوہ جو مفاسد کمپنی کے اس شرکت میں پائے جاتے ہیں ان کی ذمہ داری کمپنی کے سر جاتی ہے اور حصے داران سے بری الذمہ ہوتے ہیں۔"

☆ **مولانا محمد عرفان عالم مصباحی**، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

حضرت مفتی صاحب قبلہ مساواتی حصص کے ذریعہ معاہدۂ شرکت کے جواز پر دس اشکالات قائم کرکے ان کا تشفی بخش

حل بھی رقم فرماتے ہیں، پھر اخیر میں لکھتے ہیں:

"ہمارے اس جائزہ اور حل اشکالات سے یہ بات منقح ہو کر سامنے آگئی کہ مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی میں شرکت جائز اور درست ہے۔"

ان دس اشکالات کا خلاصہ حضرت مصباحی صاحب قبلہ کے مضمون میں موجود ہے

اس سوال کے جواب کا مدار چوں کہ مشترکہ سرمایہ کمپنی کی شرعی حیثیت کی تعیین پر تھا اس لیے بعض مقالہ نگاروں نے اس طرف بھی توجہ دی اور کچھ نے اجمالی تو کچھ نے قدرے تفصیلی کلام کیا ہے مگر اس کے تمام گوشوں کا احاطہ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی کے مقالے میں تھا اس لیے ذیل میں ان ہی کے مقالات کے اقتباسات پیش ہیں۔

حضرت فرماتے ہیں:

"حاصلِ کلام یہ کہ:

(۱)- کمپنی سے براہِ راست حصص کا حصول فی الواقع "عقدِ شرکت" ہے۔

(۲)- حصہ داروں سے ان کے سرمایۂ حصص کا معاوضہ دے کر حصص کا حصول عاقدین کے لحاظ سے خرید و فروخت ہے اور کمپنی سے آئینی معاہدہ کے لحاظ سے عقد شرکت ہے۔

(۳)- اولیا یا ورثہ کے نام حصص کا انتقال اور قرض تمسکات کی حصص میں تبدیلی کے ذریعہ جو افراد کمپنی کے حصہ دار بنتے ہیں وہ بھی کمپنی کے شریک ہیں تو یہاں انتقال و تبدیل کے ذریعہ جو نیا عقد وجود میں آیا وہ بھی یہی عقد شرکت ہے۔

مختصر یہ کہ کمپنی کا حصہ دار بننے کے جو چار طریقے ہیں ان سب کی منزلِ مقصود صرف ایک ہے اور وہ ہے "شرکت"۔

شرکت کے اقسام: اب ہم شرکت کے اقسام کا ایک مختصر تعارف پیش کرتے ہیں تاکہ یہ پتہ لگایا جا سکے کہ کمپنی میں سرمایہ کاری کا تعلق شرکت کی کس قسم سے ہے، پھر اس کی روشنی میں حکم شرعی کا استخراج ان شاء اللہ العزیز سہل ہوگا۔

شرکت کا لغوی معنیٰ ہے: خلط النصيبين بحيث لا يتميز أحدهما. (فتح القدير)

اور شرعاً اس کی دو قسمیں ہیں (۱) شرکتِ ملک (۲) شرکتِ عقد۔

شرکتِ ملک: شرکتِ ملک یہ ہے کہ چند آدمی اِرث، بیع، ہبہ، وصیت یا اور کسی سبب شرعی کے ذریعہ کسی چیز کے مالک ہوں اور ان کے درمیان باہم عقد شرکت نہ ہوا ہو۔[1]

شرکتِ عقد: شرکتِ عقد یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ اشخاص نے باہم لفظاً یا معنیً شرکت کا عقد کیا ہو۔ لفظاً شرکت کی مثال یہ ہے کہ ایک نے کہا "میں تیرا شریک ہوں" تو دوسرے نے کہا "مجھے منظور ہے، تسلیم ہے۔" اور معنیً شرکت کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے مثلاً کسی کو ہزار روپے دیے اور یہ کہا کہ اتنے روپے تم بھی اس میں ملا لو اور تجارت کرو، جو کچھ نفع ہوگا وہ ہم

(۱) درمختار و ردالمحتار، ص:۳۳۳، ج:۳/ هنديه، ص:۲۹۷، ج:۲

دونوں کا ہوگا اور دوسرے نے وہ روپے لے لیے۔ (۱)

ان دونوں شرکتوں میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ شرکتِ ملک میں شرکا آپس میں ایک دوسرے کے وکیل نہیں ہوتے بلکہ اجنبی کے درجہ میں ہوتے ہیں، لہٰذا کوئی بھی شریک دوسرے کے حصے میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف نہیں کر سکتا۔ (۲)

لیکن شرکتِ عقد میں شرکا باہم ایک دوسرے کے وکیل بھی ہوتے ہیں، لہٰذا ہر ایک دوسرے کے حصے میں تصرف کا مجاز ہوتا ہے اور کوئی بھی شریک مالِ شرکت سے جو کچھ خریدے گا وہ دونوں کے مابین مشترک گردانا جائے گا۔ (۳)

پھر شرکتِ عقد کی دو قسمیں ہیں: (۱) شرکتِ مفاوضہ (۲) شرکتِ عنان۔

بہارِ شریعت میں مفاوضہ کی تعریف اور اس کی خصوصیات کا تذکرہ اس طرح ہے:

"**شرکتِ مفاوضہ** یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کا وکیل و کفیل ہو، یعنی ہر ایک کا مطالبہ دوسرا وصول کر سکتا ہے اور ہر ایک پر جو مطالبہ ہوگا، دوسرا اس کی طرف سے ضامن ہے۔" (۴)

"**خصوصیات** شرکتِ مفاوضہ میں یہ ضروری ہے کہ: ❊ دونوں کے مال برابر ہوں۔ ❊ اور نفع میں دونوں برابر کے شریک ہوں۔ ❊ اور تصرف و دین میں بھی مساوات ہو۔ لہٰذا آزاد و غلام میں اور نابالغ و بالغ میں اور مسلمان و کافر میں اور عاقل و مجنون میں اور دو نابالغوں میں اور دو غلاموں میں شرکت مفاوضہ نہیں ہو سکتی۔" (۵)

مفاوضہ کا معنیٰ ہے: "ہر چیز میں مساوات" لہٰذا اس کی خصوصیات و شرائط میں اس کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا، تعریف بھی مساوات ہی کی مظہر ہے۔

شرکتِ عنان اور اس کے خصائص پر بہارِ شریعت میں یوں روشنی ڈالی گئی۔

"**شرکتِ عنان** یہ ہے کہ دو شخص کسی خاص نوع کی تجارت یا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں، مگر ہر ایک دوسرے کا ضامن نہ ہو، صرف دونوں شریک آپس میں ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے۔ لہٰذا شرکتِ عنان میں یہ شرط ہے کہ ہر ایک ایسا ہو جو دوسرے کو وکیل بنا سکے۔ (۶)

خصائص: شرکتِ عنان مرد و عورت کے درمیان، مسلم و کافر کے درمیان، بالغ اور نابالغ عاقل کے درمیان (جب کہ نابالغ کو اس کے ولی نے اجازت دے دی ہو) اور آزاد و غلام ماذون کے درمیان ہو سکتی ہے۔ (خانیہ)

❊ شرکتِ عنان میں یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی میعاد مقرر کر دی جائے، مثلاً ایک سال کے لیے ہم دونوں شرکت کرتے ہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے مال کم و بیش ہوں، برابر نہ ہوں اور نفع برابر، یا مال برابر ہوں، اور نفع کم و بیش اور کل مال

---

(۱) درمختار و ردالمحتار، ص:۳۳۶، ج:۳

(۲) درمختار و ردالمحتار، ص:۳۳۳، ج:۳/ فتاویٰ ہندیہ، ص:۲۹۷، ج:۲

(۳) الدرمختار علی ہامش ردالمحتار، ص:۳۳۷، ج:۳

(۴) بہارِ شریعت، ص:۲۲، حصہ دہم

(۵) بہارِ شریعت، ص:۲۲، ۲۳، حصہ دہم

(۶) درمختار، عالم گیری

کے ساتھ شرکت ہو سکتی ہے اور بعض مال کے ساتھ بھی اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے مال دو قسم کے ہوں، مثلاً ایک کا روپیہ ہو، دوسرے کے اشرفی، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صفت میں اختلاف ہو، مثلاً ایک کے کھوٹے روپے ہوں، دوسرے کے کھرے، اگرچہ دونوں کی قیمتوں میں تفاوت ہو، اور یہ بھی شرط ہے کہ دونوں کے مال ایک میں خلط کر دیے جائیں۔ (در مختار)

❋ اگر دونوں نے اس طرح شرکت کی کہ مال دونوں کا ہوگا، مگر کام فقط ایک ہی کرے گا اور نفع دونوں لیں گے اور نفع کی تقسیم مال کے حساب سے ہوگی یا برابر لیں گے یا کام کرنے والے کو زیادہ ملے گا، تو جائز ہے، اگر یہ ٹھہرا کہ کام دونوں کریں گے، مگر ایک زیادہ کام کرے گا، دوسرا کم اور جو زیادہ کام کرے گا، نفع میں اس کا حصہ زیادہ قرار پایا، یا برابر قرار پایا، یہ بھی جائز ہے۔ (عالم گیری، ردالمحتار)

❋ ٹھہرا یہ تھا کہ کام دونوں کریں گے، مگر صرف ایک نے کیا، دوسرے نے بوجہ عذر یا بلا عذر کچھ نہ کیا تو دونوں کا کرنا قرار پائے گا۔ (عالمگیری)

❋ ایک نے کوئی چیز خریدی تو بائع ثمن کا مطالبہ اسی سے کر سکتا ہے، اس کے شریک سے نہیں کر سکتا کیوں کہ شریک نہ عاقد ہے، نہ ضامن۔ پھر اگر خریدار نے مالِ شرکت سے ثمن ادا کیا جب تو خیر، اور اگر اپنے مال سے ثمن ادا کیا تو شریک سے بقدر اس کے حصہ کے رجوع کر سکتا ہے۔ اور یہ حکم اُس وقت ہے کہ مالِ شرکت نقد کی صورت میں موجود ہو۔ (در مختار، ردالمحتار)

❋ شرکتِ عنان میں بھی اگر نفع کے روپے ایک شریک نے معین کر دیے کہ مثلاً دس روپے میں نفع کے لوں گا تو شرکت فاسد ہے کہ ہو سکتا ہے کل نفع اتنا ہی ہو، پھر شرکت کہاں ہوئی۔ (در مختار)

❋ اس میں بھی ہر شریک کو اختیار ہے کہ تجارت کے لیے یا مال کی حفاظت کے لیے کسی کو نوکر رکھے بشرطے کہ دوسرے شریک نے منع نہ کیا ہو... مال کو امانت بھی رکھ سکتا ہے اور مضاربت کے طور پر بھی دے سکتا ہے کہ وہ کام کرے اور نفع میں اس کو نصف یا تہائی وغیرہ کا شریک کیا جائے اور جو کچھ نفع ہوگا اس میں سے مضارب کا حصہ نکال کر باقی دونوں شریکوں میں تقسیم ہوگا۔ (در مختار)

❋ شریک کو یہ اختیار ہے کہ نقد یا اُدھار جس طرح مناسب سمجھے، خرید و فروخت کرے، مگر شرکت کا روپیہ نقد موجود نہ ہو تو اُدھار خریدنے کی اجازت نہیں، جو کچھ اس صورت میں خریدے گا، خاص اُس کا ہوگا، البتہ اگر شریک اس پر راضی ہے تو اس میں بھی شرکت ہوگی، اور یہ بھی اختیار ہے کہ ارزاں یا گراں فروخت کرے۔ (در مختار، ردالمحتار)

❋ ان میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں کہ کسی کو اس تجارت میں شریک کرے، ہاں! اگر اس کے شریک نے اجازت دے دی ہے تو شریک کرنا جائز ہے۔ (در مختار، ردالمحتار)

❋ شرکتِ عنان میں اگر ایک نے کوئی چیز بیع کی ہے تو اس کے ثمن کا مطالبہ اس کا شریک نہیں کر سکتا، یعنی مدیون اس کو دینے سے انکار کر سکتا ہے، یوں ہی شریک نہ دعویٰ کر سکتا ہے، نہ اس پر دعویٰ ہو سکتا ہے بلکہ دین کے لیے کوئی میعاد بھی نہیں مقرر کر سکتا جب کہ عاقد کوئی اور شخص ہے۔ (۱)

(۱) درمختار، ردالمحتار

❊ شریک کے پاس جو کچھ مال ہے اُس میں وہ امین ہے، لہٰذا اگر یہ کہتا ہے کہ تجارت میں نقصان ہوا یا کل مال یا اتنا ضائع ہو گیا یا اس قدر نفع ملا یا شریک کو میں نے مال دے دیا تو قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہے۔[۱]

❊ اگر عقدِ شرکت میں یہ صراحت ہو کہ ہر شریک اپنی رائے سے کام کر سکتا ہے تو ہر شریک کو تجارت سے متعلق تمام امور کا اختیار حاصل ہوگا، لہٰذا وہ دوسرے کو شریک کر سکتا ہے، رہن لے سکتا ہے اور رہن رکھ سکتا ہے وغیرہ وغیرہ، چنانچہ فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

"ولو قال كل واحدٍ منهما لصاحبه: اعمل فيه برأيك، جاز لكل واحدٍ منهما أن يعمل فيما يقع فى التجارات من الرهن والارتهان والدفع مضاربةً، والسفر به، والخلطِ بماله، والمشاركة مع الغير اه"[۲]

شرکت کے مفہوم، اقسام اور اس کے خصائص و شرائط کو سامنے رکھ کر جب ہم مشترکہ کمپنی کے نظام کار کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ امر بہت کھل کر سامنے آتا ہے کہ کمپنی کے حصص میں سرمایہ کاری یا بلفظ دیگر شرکتِ حصص کا تعلق شرکتِ عقد کی ایک خاص قسم شرکتِ عنان سے ہے کیوں کہ شرکتِ حصص میں مال، نفع، تصرف اور دین و مذہب میں مساوات کا قطعی لحاظ نہیں رکھا گیا ہے جب کہ یہ امور مفاوضہ کے اہم عناصر ہیں۔ اس لیے یہ شرکت بلا ریب "مفاوضہ" نہیں، بلکہ عنان ہے۔

دوسرا سوال: عدمِ جواز کی تقدیر پر کیا کوئی خاص شرط عائد کر کے اس میں کچھ رخصت پیدا ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں عدم جواز کے قائلین نو حضرات میں سے پانچ نے صراحت کے ساتھ نفی میں جواب دیا ہے اور چار نے سکوت فرمایا، نفی کی وجہ بھی وہی ہے جو عدم جواز کی ہے۔

مفتی قاضی عبدالرحیم بستوی فرماتے ہیں:

ایسے صریح احکام کے خلاف حیلۂ شرعی تلاش کرنا بھی سعی بے سود ہے۔

مفتی محمد ایوب نعیم رقم طراز ہیں:

"موجودہ" مشترکہ سرمایہ کمپنی میں شرکت کے جواز سے متعلق کوئی حیلہ نظر نہیں آتا۔"

مولانا رحمت حسین کلیمی یوں لکھتے ہیں:

"اگر گناہوں سے بچانے کے لیے اس میں حیلۂ شرعی کا دروازہ کھولا جائے تو پھر کیا وجہ ہے کہ لاٹری، سٹہ وغیرہ جو نرا قمار ہے اور لوگ شیئر بازار سے زیادہ اس کی وجہ سے گناہ گار ہو رہے ہیں تو ان کو بچانے کے لیے حیلہ نہ کیا جائے؟ اس طرح کے حیلوں سے اسلامی احکام مسخ ہو کر رہ جائیں گے۔"

مولانا زین العابدین شمسی لکھتے ہیں:

"جواز کے لیے شرعی حیلہ تلاش کرنے کے جو اسباب ہیں وہ متحقق نہیں ہیں۔"

---

(۱) درمختار، بہارِ شریعت، ص:۲۸ تا ۳۳ حصہ دھم
(۲) فتاویٰ قاضی خان، ص:۹۰۷، ج:٤

تیسرا سوال: کمپنی اسباب تجارت کی مالک ہو چکی ہو تو اس کے مساواتی حصص کی خریداری کا کیا حکم ہوگا جب کہ درج بالا موانع یہاں بھی مرتفع نہیں۔

اس سوال کے جواب میں بھی عدم جواز کا نظریہ رکھنے والوں میں سے پانچ حضرات نے ناجائز ہونے کا قول کیا ہے، باقی چار خاموش ہیں۔ دلائل وہی سودی لین دین سے خالی نہ ہونا ہے۔

مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی لکھتے ہیں:

"جب ابتداءً ہی مساواتی حصص میں شرکت ناجائز ہے تو کمپنی کے اسباب تجارت کے مالک ہو جانے کے بعد اس کے اسباب کو خرید کر بھی اس میں شرکت کرنی ناجائز ہوگی۔"

چوتھا سوال: قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کر کے بعد میں انھیں مساواتی حصص میں تبدیل کرنے اور حصص سے فائدہ اٹھانے کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب بھی یہ حضرات نفی میں دیتے ہیں۔

مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی فرماتے ہیں:

"جب مساواتی حصص ہی میں شریک ہونا ناجائز ہے تو قابل تبدیل قرض تمسکات کو مساواتی حصص میں تبدیل کر دینے سے بھی ناجائز ہی رہے گا۔"

مولانا رحمت حسین کلیمی لکھتے ہیں:

"اس کی کوئی جائز صورت نہیں۔"

پانچواں سوال: غیر سودی قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کر کے حصص میں بدلنے پھر حصص سے انتفاع کا کیا حکم ہے؟

اس کا جواب بھی نفی میں ہے اور تفصیل وہی ہے جو سوال نمبر ۴ر کے تحت درج ہے۔

چھٹا سوال: کمپنی حصص فروشندہ ایجنٹ سے معاہدہ کر کے اس سے یہ گارنٹی لیتی ہے کہ فروختگی سے بچے ہوئے حصص اور قرض تمسکات وہ خود خریدے گا اور اس گارنٹی پر ایجنٹوں کو کمیشن دیا جاتا ہے۔ ان سے ایسا معاہدہ کرنا اور انھیں کمیشن دینا جائز ہے یا نہیں؟

اس کا جواب بھی یہ حضرات نفی میں دیتے ہیں۔

مولانا رحمت حسین کلیمی لکھتے ہیں:

"حصص اور تمسکات کی شرعاً کوئی قیمت نہیں، اس لیے اس کی گارنٹی اور اس کے بیچنے کا معاہدہ کرنا ہی شرعاً جائز نہیں تو اس پر اجرت یا کمیشن کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔"

مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی لکھتے ہیں:

"کمپنی کے معہود طریقہ پر ایجنٹ مقرر کرنا اور اس پر کمیشن دینا اگر کسی جائز کام کے لیے ہوتا تو بھی متعدّد وجوہ کی بنا پر ناجائز

ہوتا... یہاں تو جس کام کے لیے اجارہ ہوا ہے وہ کام ہی جائز نہیں۔"

ساتواں سوال: کمپنی حصص بازار کے دلالوں سے حصص اور قرض تمسکات کے بیچنے کا معاہدہ کرکے ان کے فروخت کیے ہوئے حصص پر کمیشن دیتی ہے۔ اس معاملہ کا شرعی حکم کیا ہے؟

عدمِ جواز کے قائلین اس معاملے کو بھی ناجائز بتاتے ہیں۔

مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی اور مولانا رحمت حسین کلیمی کا جواب بھی سوال نمبر ۶ کے تحت گزرا۔ وہی جواب سوال نمبر ۷ کا بھی ہے۔

آٹھواں سوال: ایسے مفاسد آمیز کمپنی کے قیام کی منصوبہ سازی، اس کا رجسٹریشن، اس کی ملازمت اور اس پر اجرت یا کمیشن کا لین دین جائز ہے یا نہیں؟

یہ حضرات اسے بھی ناجائز بتاتے ہیں۔

حضرت مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی لکھتے ہیں:

"جب یہ واضح ہو گیا کہ "مشترکہ سرمایہ کمپنی" کا کاروبار جائز نہیں تو اس کے قیام کی منصوبہ سازی ہو یا اس کا رجسٹریشن یا اس کی وہ ملازمت جس میں ناجائز کام کرنا پڑے سبھی ممنوع ہوں گے۔"

تقریباً یہی اندازِ بیان دیگر حضرات کا بھی ہے۔

نواں سوال: کمپنی میں حصص اور قرض کی جمع شدہ رقم پر زکاۃ سال بہ سال واجب ہوگی یا اس کا زر مبادلہ و نفع وصول ہونے پر صرف موجودہ سال کی؟

اس کے جواب میں حضرت مولانا عبدالحکیم شرف قادری، حضرت مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی، حضرت مولانا رحمت حسین کلیمی اور حضرت مفتی زین العابدین شمسی لکھتے ہیں کہ جمع شدہ رقم پر زکاۃ سال بہ سال واجب ہوگی اور مولانا شمس الہدیٰ مصباحی لکھتے ہیں کہ زکوٰۃ کا وجوب تو ہوگا مگر وجوب ادا وصول یابی کے بعد ہوگا۔

فیصلے

مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظامِ کار اور اس کی شرعی حیثیت

(دوسرے، تیسرے، چوتھے اور پانچویں سیمیناروں کی قرارداد)

❶ محدود بہ حصص کمپنی کی سرمایہ کاری کی بنیاد تین امور پر ہے:

(۱) ترجیحی حصص (۲) قرض تمسکات (۳) مساواتی حصص۔

اس پر سیمینار کا اتفاق ہے کہ ترجیحی حصص سرمایۂ قرض ہیں جن پر ملنے والا نفع سود ہے، اس لیے ان حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری حرام ہے۔

یہی صورت قرض تمسکات میں بھی ہوتی ہے، اس لیے ان کے ذریعے بھی سرمایہ کاری حرام ہے۔

❷ کمپنی امور کے کچھ ماہرین اور حصہ داروں سے یہ تحقیق ہوئی کہ قرض دینا شریک کے لیے قطعاً لازم نہیں ہوتا، نہ ہی کمپنی اپنے شرکا سے ایسا کوئی مطالبہ کرتی ہے۔

مذکورہ باخبر لوگوں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ چار ہزار میں سے تقریباً تین ہزار نو سو اٹھانوے (۳۹۹۸) کمپنیاں ایسی ہیں جو مطلوبہ رقم یک مشت لیتی ہیں اور ایک دو کے یہاں قسط وار ادائگی اور ضبطگی کی صورت ہوا کرتی ہے۔

اس لیے یہ طے ہوا کہ قسط وار ادائگی والی کمپنیوں کی شرکت سے یکسر رو کا جائے۔ جب کہ ان کے یہاں پوری قسطیں وقت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں سابق جمع شدہ رقم کی ضبطگی کا رواج ہو یا جن سے ایسا خطرہ ہو۔

❸ مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری ''شرکت عنان'' ہے، اس پر اتفاق ہو گیا۔ عالمگیری ج:۲ص: ۳۲ مع خانیہ اور بہار شریعت ج:۱۰ ص:۲۹ کے ایک جزئیہ سے یہ معلوم ہوا کہ شریک عنان کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ ابتدا ہی سے اپنے جملہ اختیارات دوسرے شریک کو دیتے ہوئے شرکت کرے۔ اس لیے مساواتی حصص والا عملاً اپنے حصص اور ان کا نفع لینے کے سوا کچھ نہیں کر سکتا تو اس سے اس کی شرکت کے ''شرکتِ عنان'' ہونے پر کوئی اثر نہیں آتا۔

❹ حصص کی خرید و فروخت جائز ہے یا ناجائز؟

جواز پر اشکال یہ ہے کہ مبیع مجہول ہے، قبضہ دینے، دلانے سے خالی، بلکہ غیر مقدور التسلیم، اس لیے یہ بیع ناجائز ہے کیوں کہ جواز بیع کی شرطیں موجود نہیں۔ (یہ راے راقم محمد نظام الدین رضوی کے سوا بقیہ تمام مندوبین کی ہے۔)

۵ مساواتی حصص کے ذریعہ شرکت جائز ہے یا نہیں؟

جواز پر اشکال یہ ہے کہ مساواتی حصص والا نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتا ہے۔ اگر کمپنی نے دس لاکھ روپے جمع کیے، پانچ لاکھ ترجیحی حصص اور قرض تمسکات کے ذریعہ۔ پانچ لاکھ مساواتی حصص کے ذریعہ اور دو لاکھ کا نقصان ہوا تو اس نقصان میں ترجیحی حصص اور قرض تمسکات والے بالکل شریک نہ ہوں گے۔ بلکہ ان کو مقررہ سود ملتا رہے گا اور ان کا اصل سرمایہ بھی محفوظ رہے گا اور دو لاکھ کا سارا نقصان مساواتی حصص والوں پر عائد ہوگا۔ اس طرح یہ شریک سود دینے اور سودی قرض کا نقصان سہنے کا عملاً مرتکب ہو گیا۔ اگرچہ وہ فارم پر یہ لکھ دے کہ سودی قرض لینے یا سود دینے سے مجھے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ اس لیے یہ شرکت ناجائز ہے۔

یہ راے حضرت شارح بخاری (علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی)، حضرت محدث کبیر (علامہ ضیاء المصطفیٰ قادری) اور حضرت (علامہ محمد احمد) مصباحی صاحب دامت برکاتہم القدسیہ کی ہے اور راقم محمد نظام الدین رضوی کی راے اس کے برخلاف یہ ہے:

شریعت طاہرہ کا ضابطہ ہے کہ مسلمان کا فعل امکانی حد تک حرمت و فساد سے بچایا جائے، اسی لیے فقہاے کرام نے بہت سے مسائل میں امکانی گوشوں کو تلاش کر کر کے تصحیح عقد فرمائی۔ مثلاً بازار میں مال حرام غالب اور حلال مغلوب ہو تو بھی اشیا کی خریداری کو جائز فرمایا (فتاوی رضویہ دوم، رسالہ الأحلی من السکر)

بیع سیف مُحلّٰی بحلیۃ میں جز ثمن دے کر کہا خُذْ مِنْ ثَمَنِہِمَا تو اسے من أحدھما قرار دے کر حلیہ کی بیع صَرف کو جائز کہا۔

بیع درھم و دینار ین بدرھمین و دینار کو مقابلۂ مطلقہ مان کر مُقَابَلَۃُ الْجِنْس بِخِلَافِہٖ کے احتمال کو تصحیح عقد کے لیے متعیّن کیا۔

عبد مشترک کو ایک شریک نے بیچ دیا تو اسے درست قرار دیا۔ و غیرھا من المسائل الکثیرۃ المعتمدۃ المفتی بھا۔

اس لیے کمپنی میں گو سرمایۂ حصص اور سرمایۂ قرض دونوں مخلوط ہیں، لیکن یہاں تصحیح عقد کا امکان یہ ہے کہ سود کی ادائگی کو سرمایۂ شرکت سے نہ مانا جائے بلکہ یہ مانا جائے کہ سود صرف مال قرض کے نفع کا ہے۔ یعنی کمپنی کے پاس جو کچھ روپے ہیں وہ ہو سکتا ہے کہ قرض کے بھی ہوں حصص کے بھی ہوں۔ لیکن فعل مسلم کو حرمت و فساد سے بچانے کے لیے یہ قرار دیا جائے گا کہ یہ سرمایۂ قرض ہے اور سرمایۂ حصص کچھ تو متاع کی شکل میں موجود ہے، کچھ نرخ کے گھٹنے کی

وجہ سے خسارہ کی نذر ہو گیا۔

واضح ہو کہ ہدایت کار بورڈ بحیثیت وکیل جو کچھ قرض لیتا ہے، شرعاً اس کی ذمہ داری اسی کے سر ہے۔ مؤکل یعنی عام شرکا کے سر نہیں۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ نرخ گھٹنے کی وجہ سے خسارے کا تعلق پورے دس لاکھ مال سے ہے، سودی قرض کے پانچ لاکھ سے جو سامان خریدا گیا اور نرخ گھٹا، اس کا خسارہ مثلاً ایک لاکھ ہے اور بقیہ مال کا خسارہ بھی ایک لاکھ ہے۔

لیکن یہ دونوں نقصان مجتمع ہو کر مساواتی حصص والوں پر ہی عائد ہوتے ہیں اور قرض والوں کا مال بھی سلامت رہتا ہے۔ نفع یعنی سود بھی دستیاب ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے قرض سے متعلق ایک لاکھ نقصان کو کسی اور طرف راجع کرنے کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اوپر ذکر کیے گئے مسائل سے اسی کی تو وضاحت کی گئی ہے، مگر اس پر اشکال یہ ہے:

ولو استقرض أحد شريكي العنان مالًا للتجارة لزمهما. [۱]

چوں کہ بحث اس سے آگے نہیں بڑھ رہی ہے، اس لیے اسے فیصل بورڈ کے حوالے کیا جاتا ہے۔

توثیقی دستخط

دوسرے سیمینار سے پانچویں سیمینار تک کے شرکا کے اسمائے گرامی ان سیمیناروں کے فیصلوں کے آخر میں شامل کر دیے گئے ہیں، یہاں صرف ان حضرات کے اسمائے گرامی دیے گئے ہیں جنھوں نے دسویں فقہی سیمینار میں اس فیصلے پر دستخط فرمائے۔ (مرتب غفرلہ)

(۱) محمد احمد مصباحی	(۲) محمد نظام الدین الرضوی
(۳) شبیر حسن رضوی	(۴) خواجہ مظفر حسین
(۵) محمد نصیر الدین	(۶) عنایت احمد نعیمی
(۷) نذر محمد قادری	(۸) محمد علی فاروقی
(۹) محمد عبد المبین نعمانی	(۱۰) محمد ادریس
(۱۱) نصر اللہ رضوی	(۱۲) محمد ایوب رضوی
(۱۳) عبد الغفار اعظمی	(۱۴) محمد اختر کمال قادری

(۱) بحر الرائق، ج:۵، ص:۱۷۹، مطبوعہ کوئٹہ، پاکستان/ فتاویٰ عالم گیری مع خانیۃ، باب شرکۃ العنان، ج:۲، ص:۳۲۲، مطبع نورانی کتب خانہ، پشاور، پاکستان۔

(۱۵) محمد نسیم	(۱۶) قاضی فضل احمد مصباحی
(۱۷) آل مصطفی مصباحی	(۱۸) زاہد علی سلامی
(۱۹) محمد اختر حسین قادری	(۲۰) عبد الحق رضوی
(۲۱) محمد نظام الدین قادری	(۲۲) بدر عالم المصباحی
(۲۳) نفیس احمد مصباحی	(۲۴) محمد سلیمان مصباحی
(۲۵) زین العابدین	(۲۶) محمد ابرار احمد امجدی برکاتی
(۲۷) شمس الہدیٰ	(۲۸) محمد انور نظامی مصباحی
(۲۹) شہاب الدین احمد نوری	(۳۰) محمود احمد برکاتی
(۳۱) شبیر احمد	(۳۲) قاضی فضل رسول
(۳۳) محمد عالم نوری مصباحی	(۳۴) ساجد علی مصباحی
(۳۵) خواجہ آصف رضا	(۳۶) غلام جیلانی مصباحی
(۳۷) محمد عرفان عالم	(۳۸) دستگیر عالم مصباحی
(۳۹) مقصود احمد مصباحی	(۴۰) اختر حسین اعظمی
(۴۱) صدر الوریٰ قادری	(۴۲) احمد رضا
(۴۳) غلام نبی	(۴۴) جمال مصطفی قادری
(۴۵) محمد قاسم مصباحی	(۴۶) محمد رفیع الزماں مصباحی

فیصل بورڈ کا فیصلہ

۱۸/ ذوالحجہ ۱۴۱۹ھ مطابق ۶/ اپریل ۱۹۹۹ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم   حامدًا و مصلیًا و مسلمًا

① مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری عقود فاسدہ و ربا کے دخل کی وجہ سے ناجائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

② اپنے روپیہ کا حصہ دوسرے کے ہاتھ بیچنا اور اس کا خریدنا دونوں حرام ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(ماخوذ از فتاوی رضویہ ص: ۳۷۱، ج: ۸)☆

دستخط فیصل بورڈ

(۱) فقیر محمد اختر رضا خاں ازہری

(۲) ضیاء المصطفیٰ قادری

(۳) تیسرے رکن حضرت فقیہ ملت مفتی جلال الدین احمد امجدی دام ظلہ علالت کی وجہ سے شریک نہ ہو سکے۔

دستخط معاونین:

(۱) عبد الرحیم بستوی   (۲) محمد نظام الدین رضوی   (۳) مطیع الرحمٰن رضوی

(۴) محمد صالح قادری بریلوی   (۵) بہاء المصطفیٰ قادری   (۶) محمد احمد مصباحی

(۷) محمد معراج القادری   (۸) صدر الوریٰ قادری   (۹) قاضی شہید عالم رضوی

(۱۰) محمد مظفر حسین قادری   (۱۱) محمد ناظم علی قادری بارہ بنکوی

☆ فیصلے میں میری رائے کے ضمن میں جو دلائل جواز نقل کیے گئے ہیں ان سے ہٹ کر میں نے عدمِ جواز کا موقف کیوں اختیار کیا، اسے تحریری شکل میں فیصل بورڈ کے آخری اجلاس منعقدہ بریلی شریف میں پیش کر دیا تھا۔ ہم یہاں اسے اپنی کتاب «شیر بازار کے مسائل» کے مقدمے سے نقل کرتے ہیں۔

عدم جواز کے جو دلائل پیش کیے گئے تھے ان کے بارے میں دو طرح کے خلجان میرے دل میں تھے جو بحثوں کے درمیان دور نہ ہو سکے، اس لیے میں نے از سرِ نو فقہی کتابوں کا مطالعہ کر کے حکمِ شرعی تک پہنچنے کی کوشش کی اور خدائے کریم کی توفیق سے میرا گمان ہے کہ میں حکمِ شرعی تک پہنچنے میں کامیاب بھی ہو گیا، کیوں کہ دلیل اور تحریِ حق میں ہم آہنگی کے ساتھ مجھے "کافی اطمینانِ قلب" حاصل ہوا۔ اب تحقیقِ حق کے سفر کی یہ روداد آپ بھی پڑھیے۔

میرے پیش کردہ دلائلِ جواز پر جو اشکال پیش کیا گیا تھا وہ گو فہم کے زیادہ قریب قریب تھا تاہم میرے لیے تشفی بخش اس لیے نہ تھا کہ

اس کے بارے میں دل میں دو طرح سے خلجان واقع ہو رہا تھا۔

ایک یہ کہ فعل مسلم کو صحت و سداد پر محمول کرنے کے لیے امکانی گوشہ (جن کے اجمالی دلائل میری رائے کے ضمن میں مذکور ہیں) طالبِ تحقیق تھا۔

دوسرے یہ کہ یہ بات محلِ نظر تھی کہ مساواتی حصص والوں کو بھی سودی قرض کا بار اٹھانا پڑتا ہے، کیوں کہ کمپنی کے آئین میں یہ واضح صراحت موجود ہے کہ:

"ممبران کی ذمہ داری صرف ان کے حصص کی رقم تک ہی محدود ہوتی ہے، اس حد کے بعد ان پر کسی قسم کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، اور نہ ہی ان سے کمپنی کے واجبات کے سلسلے میں کوئی مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔"(۱)

تعبیر کے فرق کے ساتھ اس بندۂ ناچیز نے بھی یہ اشکال اپنے مقالے میں ذکر کر کے اس کا حل پیش کیا تھا۔ اس لیے وہ خلجان ایک فطری امر تھا۔

مسئلہ فیصل بورڈ کے حوالے ہو گیا، پھر بھی میں اپنے طور پر مسلسل غور و فکر کرتا رہا، اسی دوران عروس البلاد بمبئی کے سفر کا اتفاق ہوا، وہاں جا کر میں نے کمپنی امور کے ایک واقف کار کے سامنے یہ سوالات رکھے۔

(۱) مساواتی حصص اور ترجیحی حصص کا حساب کتاب الگ الگ ہوتا ہے یا مشترکہ طور پر ایک میں؟

(۲) ترجیحی حصص پر جو منافع حاصل ہوتے ہیں ان میں سے عام مساواتی حصص والوں کو بھی کچھ دیا جاتا ہے، یا صرف ہدایت کار بورڈ کا حق مانا جاتا ہے؟

(۳) جب کمپنی کے راس المال میں بھی خسارہ واقع ہو جائے تو اس کی تلافی صرف ہدایت کار بورڈ کے شیر سے کی جاتی ہے، یا تمام حصص والوں کے شیر سے؟

تو ان کا جواب انھوں نے یہ دیا:

(۱) سب کا حساب ایک ساتھ مشترکہ طور پر ہوتا ہے۔

(۲) وہ منافع مساواتی اور ترجیحی تمام حصص داروں پر تقسیم کیے جاتے ہیں۔

(۳) یہ تلافی کمپنی کے مال سے ہوتی ہے اور مال سارے شیر داروں کا ہوتا ہے۔

اس جواب سے میرا دوسرا خلجان دور ہو گیا، اور ساتھ ہی یہ بھی سمجھ میں آ گیا کہ درج بالا آئین کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قرض کا بار بالکل مساواتی شیر داروں پر نہیں ڈالا جاتا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ضرورت کے وقت ان پر بھی بار پڑتا ہے، مگر اُسی قدر جتنا حصہ ان کا کمپنی میں جمع ہے، حصے سے زیادہ ان سے قرض کی ادائیگی کے لیے مزید کوئی مطالبہ نہیں کیا جاتا۔

یہ الگ بات ہے کہ شرعاً قرض کا بار ان کے ذمہ نہیں آتا تو ان کے سرمائے سے کسی بھی وقت قرض کیوں وصول کیا جاتا ہے؟ شریعت کا قانون یہ ہے کہ شرکا میں سے کوئی شخص قرض حاصل کرے تو اس کا ذمہ دار تنہا وہی ہوگا اگرچہ اس میں دوسرے شریک کی مرضی بھی شامل ہو۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

"ولو أقرَّ احدُ الشّرِيكَيْنِ أنّه استقرضَ مِن فلانٍ الفاً لتجارتِهِما يلزمهُ خاصّة، وكذا لو اذن

---

(۱) جدید طریقۂ تجارت، ص:۱۷۳، ج:۱-

كُلّ واحدٍ منهما لصاحبهِ بالاستدانةِ عليه يلزمهُ خاصّةً حَتّٰى يكون لِلمُقرضِ ان ياخذهُ منه، وليس لهُ أن يرجع علىٰ شريكه، لأنّ التوكيل بالاستقراض باطل، فيستوي فيه الإذنُ وعدمُ الإذن اه .(۱)

لیکن کمپنی کی انتظامیہ کو اس سے کیا غرض۔

اس واضح صراحت کے بعد پہلے خلجان کی بنیاد بھی متزلزل ہو چکی تھی لیکن میری طبیعت فقہی دریافت کے بارے میں کچھ غیر قناعت پسند واقع ہوئی ہے، اس لیے هَل مِنْ مزیدٍ کی جستجو میں لگی رہی، مثل مشہور ہے "جوئندہ یابندہ" آخر فقہی شہادت مل گئی۔ شبہات کے بادل چھٹ گئے اور اطمینانِ قلب حاصل ہو گیا، وہ شہادت آپ بھی ملاحظہ فرمائیں۔

فقہ حنفی کی اہم ترین کتاب «بہارِ شریعت» میں غصب کے بیان میں «جوہرہ نیرہ» کے حوالے سے یہ دل چسپ مکالمہ درج ہے:

"مسئلہ: علی بن عاصم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کہتے ہیں، میں نے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا کہ ایک شخص کا ایک روپیہ دوسرے کے دو روپے میں مل گیا، اس کے پاس سے دو روپے جاتے رہے، ایک باقی ہے اور معلوم نہیں یہ کس کا روپیہ ہے، اس کا کیا حکم ہے؟

امام نے فرمایا: وہ جو باقی ہے اس میں سے ایک تہائی ایک روپیہ والے کی ہے اور دو تہائیاں دو روپیہ والے کی۔

علی بن عاصم کہتے ہیں، اس کے بعد میں ابن شبرمہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے ملا اور ان سے بھی یہی سوال کیا۔ انھوں نے کہا تم نے اس کو کسی اور سے بھی پوچھا ہے؟ میں نے کہا: ہاں! ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے پوچھا ہے۔ ابنِ شبرمہ نے کہا، انھوں نے یہ جواب دیا ہوگا۔ میں نے کہا، ہاں! امام ابنِ شبرمہ نے کہا: انھوں نے غلط جواب دیا۔ اس لیے کہ دو روپے جو گم ہو گئے ان میں ایک تو یقیناً اس کا ہے جس کے دو روپے تھے، اور ایک میں احتمال ہے کہ اس کا ہو، یا ایک روپیہ والے کا ہو، اور جو باقی ہے اس میں بھی احتمال ہے کہ دو والے کا ہو، یا ایک والے کا۔ دونوں برابر کا احتمال رکھتے ہیں۔ لہٰذا نصف نصف دونوں بانٹ لیں۔

کہتے ہیں: مجھے ابنِ شبرمہ کا جواب بہت پسند آیا، پھر میں امام اعظم سے ملا اور ان سے کہا کہ اُس مسئلے میں آپ کے خلاف جواب ملا ہے۔

امام نے فرمایا: کیا تم ابن شبرمہ کے پاس گئے تھے؟ میں نے کہا: ہاں! فرمایا: انھوں نے تم سے یہ کہا ہے۔ وہ سب باتیں بیان کر دیں۔ میں نے کہا: ہاں۔

فرمایا کہ جب تینوں روپے مل گئے اور امتیاز باقی نہیں رہا تو اس صورت میں ہر روپیہ میں دونوں شریک ہو گئے۔ ایک والے کی ایک تہائی، اور دو والے کی دو تہائیاں۔ پھر جب دو گم ہو گئے تو دونوں کی شرکت کے دو روپے گم ہوئے، اور جو باقی ہے، یہ بھی دونوں کی شرکت کا ہے کہ ایک تہائی ایک کی اور دو تہائی دوسرے کی۔"(۲)

یہاں یہ شبہہ نہ کیا جائے کہ گفتگو شرکتِ عقد میں چل رہی ہے اور مکالمہ کا تعلق شرکتِ ملک سے ہے، کیوں کہ

(۱) فتاویٰ قاضی خاں، ج:٤، ص:٩٠٧، فصلٌ في شركة العنان، نول كشور.

(۲) بہارِ شریعت، ص:۴۲، ۴۳، حصہ ۱۵، غصب کا بیان، اتلاف سے وجوبِ ضمان کی بحث، بحوالہ الجوهرة النيرة على مختصر القدوری، ص:٢٥، ج:٢، كتاب الغصب قُبيل كتاب الوديعة.

شرکتِ عقد میں بھی شرکتِ ملک اس وقت پائی جاتی ہے، جب شرکا کا مال باہم خلط ملط ہو جاتا ہے۔

اس جزئیہ کی دریافت کے بعد میرا موقف جزوی طور پر تبدیل ہو گیا، پہلے موقف یہ تھا:

- مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی کی شرکت قبول کرنا بھی جائز ہے۔
- اور ان حصص کے سرمائے سے کمپنی کی تجارت بھی جائز ہے۔

لیکن اب موقف یہ ہو گیا کہ شرکت قبول کرنا تو ناجائز ہے لیکن تجارت جائز ہے۔

اس کے چند ہی دنوں بعد دل میں پھر ایک خدشہ یہ رہنے لگا کہ بازار میں مالِ حرام غالب ہو اور مالِ حلال مغلوب، مثلاً کُل دس لاکھ کا مال ہے جس میں تین لاکھ حلال اور سات لاکھ حرام۔ فقہا فرماتے ہیں کہ اس کی خریداری مطلقاً جائز ہے، حالاں کہ تین لاکھ کا مال فروخت ہو جانے کے بعد اشکال مذکور کے پیش نظر خریداری حرام ہونی چاہیے تھی۔

لیکن جلد ہی یہ شبہہ بھی رفع ہو گیا، کیوں کہ بازار کا مال گو بیش تر حرام سہی، مگر یقین کے ساتھ یہ نہیں معلوم ہے کہ کون سا مال حرام ہے تو متعیّن طور پر کسی بھی مال میں صرف حرام ہونے کا شبہہ ہے، یقین نہیں ہے اور کچھ مال اس میں یقیناً حلال ہے، دوسری طرف بیع و شرا کا حال یہ ہے کہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے جائز و حلال ہیں۔ ارشادِ باری ہے:

" وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ (۱)____ اِلَّاۤ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ۫"(۲)

تو فعلِ مسلم کو حرمت و فساد سے بچانے کے لیے مانا یہ جائے گا کہ اس نے جو مال خریدا ہے حلال ہے، گو اس میں حرام کا بھی شبہہ ہے۔

«اشباہ» میں ہے:

"لٰكن مع هذا لو اشتراه يطيب له." عن البزازية

اس کے تحت «حاشیہ حموی» میں ہے:

"وجهُهٗ أن كون الغالب في السوق الحرام لا يستلزم كون المشترىٰ حراماً لجواز كونه من الحلالِ المغلوب، والأصل الحلُّ اھ."(۳)

اس کے بر خلاف کمپنی کے مسئلے میں یہ متعیّن ہے کہ تمام مساواتی حصہ داروں کے سرمائے سے تمام قرض خواہوں کو اتنا مال سود کی ادائیگی کے سلسلے میں دیا گیا، یہاں نام بنام حصہ دار معلوم، ہر قرض خواہ بشمول تمسک دار معلوم، ہر ایک کا حصہ اور مقدارِ سود معلوم تو یہاں ارتکابِ حرام سے بچانے کی کوئی امکانی راہ نہیں رہ جاتی۔

آپ شاید اسے میری پریشان نظری کہیں یا سیماب طبعی کہ فکرِ خام نے یہاں ایک کروٹ پھر بدلی اور یہ بے مایہ یہ سوچنے لگا کہ دوسرے کے قرض کی ادائیگی میں ہاتھ بٹانا کوئی معیوب کام نہیں، معیوب تو سود کی ادائیگی میں ہاتھ بٹانا ہے، اور کمپنی جب خسارے کی وجہ سے ختم کی جاتی ہے تو قرض خواہوں اور ترجیحی تمسک داروں کو سود نہیں دیا جاتا، بلکہ کسی طرح سے اصل رقم انھیں ادا کر دی جاتی ہے، حتیٰ کہ بسا اوقات اس میں بھی کمی واقع ہو جاتی ہے۔

---

(۱) البقرۃ:۲، آیت:۲۷۵۔

(۲) النساء:٤، آیت:۲۹۔

(۳) غمز العیون والبصائر مع الاشباہ والنظائر، ص:۱۳٦، قاعدہ۲۔

اور اگر خسارے کی کوئی صورت ایسی ہو جس میں سود بھی دیا جاتا ہو، تو اس سے بچنے کی راہ یہ ہے کہ مسلم شیر دار معاہدے کے آغاز میں ہی یہ صراحت کر دے یا فارم پر لکھ دے کہ کمپنی کے خسارے سے دوچار ہونے کے وقت میرا سرمایہ صرف قرض کی ادائیگی میں صَرف ہو سکتا ہے، سود سے مجھے کوئی سروکار نہ ہوگا، میں اس سے بے زار ہوں۔

لیکن کھلی ہوئی بات یہ ہے کہ - جو لوگ اب تک کمپنی کے حصص لیتے رہے ہیں وہ تو قرض مع سود پر راضی رہے، کیوں کہ انھیں اس کی خبر ہی نہیں کہ سود میں تعاون کی نحوست سے کیسے بچا جا سکتا ہے۔

اور آئندہ جو لوگ حصہ لیں گے وہ بچنے کی راہ سے واقف ہو کر بھی شاید و باید اس پر چل سکیں، سب کو تو نہیں کہا جا سکتا مگر عوام کی اکثریت ایسی ہی ہوگی، تجربہ یہی ہے کہ ایک بات کی اجازت شرائط کے ساتھ دی جاتی ہے مگر لوگ شرطوں کو گول کر جاتے ہیں۔ جیسے وہ یہ سمجھتے ہی نہیں کہ شرطوں کی کیا حیثیت ہے۔ علاوہ ازیں اب کمپنی کی دنیا میں بانیان کے ذریعہ بد دیانتی اور دلالوں کے ذریعہ حصص میں سٹہ بازی، فریب دہی، کمپنی پر سرمایہ دار طبقہ کی اجارہ داری عام وبا کی شکل اختیار کرتی جا رہی ہے۔ کمپنی کے اصول جو بھی ہوں، لیکن عمل ان پر کم ہو پاتا ہے۔

ایسے ماحول میں کمپنی سے مشارکت اپنے مالِ معصوم کو تباہی کے دہانے پر لے جانے کے مساوی، یا کم از کم قریب ہے، نیز فتحِ بابِ معصیت بھی ہے جو بجائے خود ناجائز ہے، اس لیے سدِ بابِ معصیت کا تقاضا یہی ہے کہ کمپنی کے کاروبار سے کلی طور پر دور رہنے کا حکم دیا جائے جیسا کہ بہت سے مسائل میں فقہائے کرام نے سدِ باب کے لیے اجتناب کا حکم دیا ہے۔ خلیفہ ہارون رشید کے دورِ خلافت میں خراسان میں غطریف نام کا ایک درہم رائج تھا، جس میں چاندی کم اور کھوٹ زیادہ ہوتا تھا، اس کی بیع اس کے ہم جنس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ جائز ہو سکتی تھی۔ لیکن فقہا نے سدِ بابِ ربا کے لیے اجازت نہیں دی۔ ہدایہ میں ہے:

"فلو أبیح التفاضل فیه ینفتح باب الربوٰ."(۱)

اس مقام پر پہنچ کر میں نے اطمینان کی سانس لی کہ انشاء اللہ تعالیٰ اب منزلِ مقصود یہی ہے۔

شکر کہ جمازہ بہ منزل رسید زورق امید بہ ساحل رسید (۲)

اپنی اس تحقیق کی بنیاد پر راقم الحروف نے عدمِ جواز کے حکم سے اتفاق کیا۔

فتاویٰ رضویہ میں "روپیہ" کا لفظ چاندی کے سکے کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے، نوٹ اور کاغذی کرنسی کے معنیٰ میں نہیں، اسی لیے فتاویٰ رضویہ میں روپے سے روپے کی بیع کو "عقدِ صَرف" مانا گیا ہے جس کے جواز کے لیے تقابض بدلین ضروری ہے، جب کہ اب شیر بازار میں نوٹ کی بیع نوٹ سے ہوتی ہے، اس کے لیے تقابضِ بدلین شرط نہیں۔ اسے ہم نے تقریراً، تحریراً واضح کر دیا تھا، لہٰذا صرف حکم میں راقم کا اتفاق ہے دلیل میں نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ [مرتب غفرلہ]

---

(۱) ھدایه، ج:۳، کتاب الصرف، ص:۹۳، مجلس برکات، مبارك پور۔

(۲) شیر بازار کے مسائل، ص:۱۱ تا ۱۸، مکتبه برھانِ ملت، مبارك پور۔

دوامی اجارہ

(یعنی پگڑی کے ساتھ معاملۂ کرایہ داری)

☆ سوال نامہ

☆ خلاصۂ مقالات

☆ فیصلے

سوال نامہ

دوامی اجارہ
(یعنی پگڑی کے ساتھ معاملۂ کرایہ داری)

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلسِ شرعی و نائب صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

دوامی اجارہ (خُلو) کا آغاز آج سے چار سو سال پہلے دسویں صدی ہجری میں ہوا، جو عہد بہ عہد روز افزوں ترقی کرتا رہا، اور آج ''پگڑی'' کی شکل میں عامۂ بلاد اسلامیہ کے سر پر مصیبت بن کر نازل ہو چکا ہے۔

پگڑی کیا ہے؟ زمین یا مکان، یا دکان کا کرایہ دار اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے کرایہ کے علاوہ مالک جائداد کو جو مال دیتا ہے یا خود مالک، کرایہ دار کو اپنی جائداد پر ولایت تصرف کے حصول کے لیے جو مال پیش کرتا ہے، اسی کا نام ''پگڑی'' یا ''بدل خلو'' ہے۔ بلفظ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ:

کرایہ دار ''حقِ ابقاے اجارہ'' یا مالک'' ولایت تصرف'' کے بدلے میں جو مال دیتا ہے ''پگڑی'' ہے۔ گویا پگڑی کی حیثیت ثمن کی ہے۔ اور ''حقِ ابقاے اجارہ'' اور ''ولایت تصرف'' کی حیثیت مبیع کی۔ یہی وجہ ہے کہ پگڑی کی یہ رقم ناقابلِ واپسی ہوتی ہے اور ''حق ابقاے اجارہ'' نسلاً بعد نسلٍ میراث کی طرح سے ورثہ میں منتقل ہوتا رہتا ہے۔

اس اجارہ کو ''خُلو'' اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں مکان یا دکان کے خالی کرنے کا حق صرف کرایہ دار کو دے دیا جاتا ہے۔

زرِ ضمانت: پگڑی سے ملتی جلتی ایک شکل یہ ہے کہ مالک کرایہ دار سے کچھ رقم اس شرط پر لیتا ہے کہ جب یہ مکان یا دکان خالی کرے گا وہ رقم اسے واپس مل جائے گی۔ بسا اوقات یہ معاہدہ یوں بھی ہوتا ہے کہ پیشگی کا جزء حصہ - مثلاً دس ہزار، بیس ہزار - تخلیہ کے وقت واپس ہوگا، اور باقی حصہ ہر مہینے کے نصف کرایہ میں ماہ بماہ وضع ہوتا رہے گا خواہ وہ جتنی مدت میں وضع ہو۔

اس معاہدہ میں بھی عام طور سے کرایہ داری کی مدت مقرر نہیں کی جاتی، گویا عملاً یہ اجارہ بھی دوامی ہوتا ہے، البتہ بمبئی میں یہ اجارہ گیارہ ماہ کے لیے ہوتا ہے، اس کے بعد اگر فریقین راضی ہوں تو پھر گیارہ ماہ کے لیے تجدید ہوتی ہے اور اگر کسی وجہ سے مدت

اجارہ پوری ہوجانے کے بعد تجدید نہ ہوسکی اور کرایہ دار کا قبضہ باقی رہا تو کچھ دنوں بعد اس کا یہ قبضہ مستقل اور اجارہ دائمی ہوجاتا ہے۔

یہ اجارہ دو اہم مقاصد کے پیش نظر کیا جاتا ہے۔

ایک تو یہ کہ اس کی وجہ سے کرایہ دار کو مالک کی طرف سے یہ اطمینان حاصل ہوتا ہے کہ وہ اسے بے دخل نہ کرے گا، اور یہ بے فکر ہوکر سکونت یا تجارت کرتا ہے۔

دوسرا یہ کہ مالک کو یک گونہ یہ سکون حاصل ہوتا ہے کہ فسخ اجارہ کے وقت کرایہ دار اسے مکان یا دکان واپس کردے گا، ساتھ ہی کرایہ بھی پابندی کے ساتھ ادا کرتا رہے گا۔ بصورت دیگر وہ پیشگی رقم کو کرایہ میں محسوب کر کے اپنے حق کے حصول پر قادر ہوگا۔ اسی لیے اس رقم کو" زر ضمانت" یا" سیکوریٹی" (security) کہا جاتا ہے۔ اور بہر حال مالکِ مکان ودکان کو زر ضمانت میں تصرف کا کامل اختیار حاصل ہوتا ہے۔

پگڑی اور سیکوریٹی کا فرق:- پگڑی اور سیکوریٹی میں متعدّد فرق ہیں۔

(۱) پگڑی ناقابل واپسی ہوتی ہے۔ اور سیکوریٹی قابل واپسی ہوتی ہے۔

(۲) پگڑی کو معاہدہ نامہ میں درج نہیں کیا جاتا، اور سیکوریٹی کو باقاعدہ درج کیا جاتا ہے۔

(۳) پگڑی میں کرایہ دار "کرایہ کی چیز" کسی کو بھی کرایہ پر دے سکتا ہے لیکن سیکوریٹی میں پابند ہوتا ہے کہ مالک کو ہی مکان، دکان واپس کرے۔

(۴) قانون کی نگاہ میں قدیم عمارتوں پر پگڑی لینا رشوت کی طرح جرم ہے اور جدید عمارتوں میں اس کی اجازت ہے۔ لیکن سیکوریٹی کی قدیم، جدید ہر قسم کی عمارتوں میں اجازت ہے یہ کبھی جرم نہیں۔

اجارہ کی شرعی حیثیت:- معاملۂ اجارہ میں جو چیز (شئ مُستاجَر) کرایے پر دی جاتی ہے عین وہ چیز تو مُؤاجر کی ملک ہوتی ہے مگر اس کے منافع کا مالک مستاجِر یعنی کرایہ دار ہوتا ہے۔

☆ عقد اجارہ میں یہ ضروری ہے کہ کرایہ داری کی مدت متعیّن ہو، اور شیء مستاجَر سے منفعت کی مقدار معلوم ہو۔

☆ مدت اجارہ خواہ جتنی طویل ہو کرایہ دار یا مالک کسی کی بھی موت سے فسخ ہوجاتا ہے اور اس میں وراثت نہیں جاری ہوتی۔

☆ مدت اجارہ ختم ہوتے ہی کرایہ داری ختم ہوجاتی ہے اور مؤاجر کو اس امر کا مکمل اختیار حاصل ہوجاتا ہے کہ شئ مُستاجَر (مکان) کو بلا معاوضہ واپس لے لے۔

☆ اور اگر مدت اجارہ مجہول ہو تو ایک ماہ پورا ہوتے ہی مؤاجر کو اپنی دکان، مکان واپس لینے کا اختیار حاصل ہوجاتا ہے اور کرایہ دار کو واپس کرنے میں کسی چوں وچرا، یا قانونی چارہ جوئی کا حق نہیں ہوتا۔

اس کے بر خلاف قانون کی رو سے مدت اجارہ معلوم ہونا ضروری نہیں اور مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد بھی عام حالات میں کرایہ دار کو بے دخل نہیں کیا جاسکتا، اس میں وراثت بھی جاری ہوگی، جیسا کہ قوانین کرایہ داری کے مطالعہ سے

عیاں ہوگا۔

اجارہ کی قانونی حیثیت:- ۱۹۴۷ء میں صوبۂ اتر پردیش کی عمارتوں کے لیے اجارہ کے یہ قوانین منظور کیے گئے۔

(۱) کسی عمارت کو بغیر سرکاری افسر کے الاٹمنٹ کے کرایہ پر نہیں دے سکتے، اگر دیتے ہیں تو جرم ہے۔ کرایہ دار کے لیے بھی، مالک مکان کے لیے بھی، یوں ہی کسی عمارت کو کرایہ دار سے از خود خالی بھی نہیں کرا سکتے، اس کا اختیار بھی صرف سرکاری افسر کو ہے۔

(۲) کوئی مکان یا دکان خالی ہو جائے تو تخلیہ کے پندرہ روز کے اندر سرکاری افسر کو اطلاع دینی ضروری ہے۔

(۳) کسی بھی زمین، مکان، دکان کا پریمیم یا پگڑی لینا، دینا، رشوت کے مساوی ہے جو جرم ہے۔

(۴) اگر پندرہ روز میں سرکاری افسر الاٹمنٹ نہ کرے تو مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ کرایہ پر جاری کر دے۔

(۵) قانوناً کرایہ کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، یہ مالک اور کرایہ دار کی مرضی پر ہے کہ دونوں باہم جتنا چاہیں کرایہ طے کر لیں۔

(۶) مالکان اگر نرخ بازار کے لحاظ سے یہ سمجھتے ہیں کہ کرایہ کم ہے تو وہ حاکمِ ضلع (D.M) کے یہاں اضافہ کے لیے درخواست دیں، اسے اختیار ہے کہ کرایہ میں اضافہ کر دے، مگر وہ جلدی اضافہ نہیں کرتا اور اگر کرتا بھی ہے تو بہت معمولی۔

ان قوانین کی وجہ سے لوگوں نے تعمیرات کا سلسلہ بند کر دیا تو حکومت نے مجبور ہو کر ۱۹۷۲ء میں یہ ترمیمات کیں۔

(۱) نئی تعمیرات پر پگڑی لینا جرم نہیں ہے، ان پر ۱۹۴۷ء کا ایکٹ نافذ نہ ہوگا۔

(۲) ۱۹۷۲ء کے بعد تعمیر شدہ مکانات، یا وہ مکانات جنھیں ۱۹۸۵ء تک تعمیر ہوئے بیس سال پورے نہ ہوئے ہوں "جدید" ہیں، اور جن مکانات کے تعمیر ہوئے ۱۹۸۵ء تک بیس سال پورے ہو چکے ہوں وہ "قدیم" ہیں۔

(۳) قدیم عمارات پر ۱۹۴۷ء کا قانون نافذ ہوگا کہ انھیں نہ خود کرایہ پر دے سکتے ہیں، نہ اضافہ کر سکتے ہیں، نہ خالی کرا سکتے ہیں، ہاں کوئی ذاتی اہم ضرورت ہو تو منصف (سِوِل جج) کے یہاں درخواست دے کر خالی کرا سکتے ہیں۔

(۴) جدید تعمیرات میں مالکان کو اختیار ہے کہ جس کو جتنے کرایے پر چاہیں دیں، سرکاری افسر کو اس سلسلے میں الاٹمنٹ کا کوئی اختیار نہیں۔

(۵) خالی زمین جس پر کوئی عمارت نہیں ہے اس پر تعمیر کی اجازت کرایہ دار کو دے دی گئی ہو تو بیس سال میں خالی کرا سکتا ہے۔

(۶) کرایہ وہ رقم ہے جو مالکان اور کرایہ دار کے درمیان طے ہو، ساتھ ہی وہ ٹیکس بھی جو سرکاری طور پر عائد ہو۔ یہ سب کچھ کرایہ دار کے ذمہ ہے۔ (یہ معلومات جناب امتیاز علی صاحب ایڈوکیٹ شہر اعظم گڑھ نے فراہم کیں)

(۷) کسی عمارت کا کرایہ دار وہ شخص ہے جس کے ذریعہ کرایہ واجب الادا ہو، اور اس کی موت پر کرایہ دار اس کے وہ وارثین ہیں جو عام طور پر اس عمارت میں اس کے ساتھ رہتے رہے ہوں۔ مسافر خانہ، گیسٹ ہاؤس، سرائے اور ہوٹل میں قیام کرنے والے کو کرایہ دار نہیں کہیں گے۔

(۸) مخصوص حالات کے سوا کسی عمارت سے کرایہ دار کو بے دخل کرنے کے لیے کوئی مقدمہ دائر نہیں کیا جائے گا گو

کہ مدت اجارہ پوری ہو جانے، یا عمارت چھوڑ دینے کی نوٹس کی مدت گزر گئی یا کسی اور طرح سے اس کی کرایہ داری ختم ہو گئی ہو۔

(۹) کرایہ داری ختم ہو جانے کے بعد درج ذیل ایک یا ایک سے زیادہ وجوہ کی بنا پر کرایہ دار کو بے دخل کرنے کا مقدمہ دائر کیا جا سکتا ہے۔

(الف) کرایہ دار کے ذمہ کم سے کم چار ماہ کا کرایہ باقی ہو اور اس پر مطالبہ کی نوٹس ذاتی طور پر تعمیل کیے جانے کے ایک ماہ کے اندر مالک کو اس کی ادائیگی نہیں کی ہو۔ (فوجیوں کے لیے یہ مدت چار ماہ کے بجائے ایک سال ہے)

(ب) کرایہ دار نے جان بوجھ کر مکان کو خاص طور سے نقصان پہنچایا ہے، یا نقصان پہنچانے کی منظوری دی ہے۔

(ج) کرایہ دار نے مالک کی تحریری منظوری کے بغیر عمارت میں کوئی ایسی تعمیر یا ترمیم کی ہے جس سے اس کی قیمت یا افادیت گھٹنے یا اس کی ہیئت بدل جانے کا خدشہ ہو، یا ایسی تعمیر، یا ترمیم کرنے کی منظوری دی ہو۔

(د) کرایہ دار نے مالک کی تحریری منظوری کے بغیر عمارت کو اس غرض کے سوا جس کے لیے وہ عمارت کرایہ پر دی گئی تھی کسی اور غرض میں استعمال کیا یا اس میں کوئی ایسا کام کیا جو اس کے استعمال کے مخالف ہے، یا غیر قانونی یا غیر اخلاقی مقاصد میں عمارت کو استعمال کرنے، یا استعمال کی منظوری دینے کے جرم میں وقتی طور پر نافذ کسی قانون کے تحت مجرم قرار دیا گیا ہو۔

(ہ) کرایہ دار نے دفعہ ۲۵ یا پرانے قانون کی شرائط شکنی کر کے پوری عمارت یا اس کے کسی حصے کو شکمی کرایہ پر اٹھایا ہے۔

دفعہ ۲۰:- مذکورہ وجوہ سے بے دخلی کے کسی مقدمہ میں اگر کرایہ دار مقدمہ کی پہلی سنوائی پر اپنے ذمہ واجب الادا کرایہ و معاوضۂ نقصان کی پوری رقم بغیر کسی شرط کے ادا کر دے تو کورٹ بے دخل ہونے کا فیصلہ صادر کرنے کے بجائے کرایہ دار کو اس پر مذکورہ وجوہ سے عائد شدہ الزام سے بری کر کے بے دخلی سے بچا سکتا ہے۔ (قانون کرایہ داری برائے شہری عمارات اتر پردیش ۱۹۷۲ء)

دوامی اجارہ شرعی نقطۂ نظر سے:- شرعی نقطۂ نظر سے دوامی اجارہ ناجائز ہے۔ کیوں کہ:

(۱) اس میں اجارہ کی مدت مجہول ہوتی ہے۔

(۲) شئ مُستاجَر (مکان، دکان) سے منفعت کی مقدار متعیّن نہیں کی جاتی۔ اعلیٰ حضرت عظیم البرکت علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

"ہمیشہ کے لیے اجارہ میں دینا کسی مملوک شئ کا بھی جائز نہیں، نہ کہ وقف۔ ظاہر ہے کہ ہیشگی کسی شئ کو نہیں، تو معنی یہ ہوں گے کہ جب تک باقی ہے۔ اور مدت بقا مجہول ہے اور جہالتِ مدت سے اجارہ فاسدہ ہوتا ہے اور عقدِ فاسد حرام ہے۔ لہٰذا علما نے تصریح فرمائی کہ جب تک مدت معین نہ کی جائے اجارہ جائز نہیں کہ تعیین مدت سے مقدار منفعت معلوم ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ ہمیشہ کے لیے کہنا نہ کوئی تعیین مدت ہے، نہ اس سے مقدار منفعت معلوم ہو سکے گی۔" [۱]

(۳) دوامی اجارے میں مالک مکان، کرایہ دار سے مکان واپس نہیں لے سکتا، اس کی وجہ سے آزاد، عاقل، بالغ شخص کو

(۱)- فتاوی رضویہ، ص: ۳۴۴، ج: ۶، کتاب الوقف، رضا اکیڈمی

مجبور قرار دینا، نیز اس کے مال کو تلف کرنا لازم آئے گا جو ناجائز ہے۔

(۴) اجارہ وقف کا ہو تو نفعِ وقف اور شرائط واقف کو معطل کرنا لازم آئے گا۔

(۵) مسلمانوں کے اوقاف غیر مسلموں کی ملک ہو جائیں گے۔ فتاوی رضویہ میں شامی اور رسالہ علامہ شرنبلالی کے حوالے سے ہے:

لزم منه أن أوقاف المسلمين صارت للكافرين بسبب وقف خلوها على كنائسهم ، و بأن عدم إخراج صاحب الحانوت لصاحب الخلو يلزم منه حجر الحر المكلّف عن ملكه ، و إتلاف ماله، و في منع الناظر من إخراجه تفويتُ نفع الوقف، و تعطيل ما شرطه الواقف اھ ملخصًا. قلتُ: و ما ذكره حق ، خصوصًا في زماننا هذا.[1]

یہی وہ شرعی قبائح ہیں جن کی بنا پر فقہاے امت اس اجارے کو اپنے اپنے عہد میں ناجائز قرار دیتے آئے، ان میں چند اجلۂ فقہا کے نام یہ ہیں۔

(۱) شیخ الاسلام علی مقدسی (۲) علامہ حسن شرنبلالی (۳) علامہ محمد آفندی زیرک زادہ (۴) علامہ خیر الدین رملی (۵) علامہ سید احمد حموی (۶) مجدد اعظم امام احمد رضا (۷) صدر الشریعہ مولانا امجد علی اعظمی علیہم الرحمۃ والرضوان۔

اور ظاہر ہے کہ جب دوامی اجارہ ناجائز ہے تو اس کا معاوضہ (بدل خلو یا پگڑی) بھی ضرور ناجائز ہو گا۔

دنیا کا عمل:- ایک طرف تو یہ شرعی پابندیاں ہیں اور دوسری طرف اہل دنیا کا حال یہ ہے کہ وہ ایک ایسے معاشرے میں سانس لینا چاہتے ہیں جو ان پابندیوں سے مکمل آزاد ہو۔

وجہ یہ ہے کہ کسی بھی مدنی الطبع انسان کو مکان و دکان سے چارۂ کار نہیں کہ رہائش کے لیے مکان اور تجارت کے لیے دکان انسان کی بنیادی ضرورت ہے، خاص کر اس زمانہ میں کہ زمین اپنی وسعتوں کے باوجود انسانوں کے عظیم انبوہ کے مقابل تنگ ہو چکی ہے " قَدْ ضَاقَتِ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ " یہی وجہ ہے کہ علماے اسلام کی تمام ممانعتوں کے باوجود پگڑی اور دوامی اجارہ کا رواج دن بدن بڑھتا رہا، ان کی جڑیں اپنے مستقر سے ہر چہار سمت تیزی کے ساتھ پھیلتی رہیں اور انسانی آبادی بری طرح ان کی لپیٹ میں آتی رہی، یہاں تک کہ بیسویں صدی عیسوی میں پگڑی اور دائمی اجارہ کے رواج نے بہت زور پکڑا اور شہروں کے حدود سے نکل کر قصبات کی دنیا میں بھی اس نے قدم جمانے شروع کر دیے، اور اس طرح سے اجارہ کی یہ پگڑی ایک بلاے بے درماں بن کر سب کے سروں پر مسلط ہو گئی۔ قانون نے دائمی اجارے سے تو پہلے ہی صرف نظر کر لیا تھا اور پگڑی کا یہ اثر و رسوخ دیکھ کر ۱۹۷۲ء میں اس کے سامنے بھی اس نے گھٹنے ٹیک دیے اور ناچار خاموشی کے ساتھ اس کی اجازت دے دی۔ اور اب حال یہ ہے کہ تقریباً ساری دنیا کا اس پر عمل درآمد ہو چکا ہے، اگر آج یہ عمل رد کر دیا جائے، بلفظ دیگر دوامی اجارے کو منسوخ کر دیا جائے تو کروڑوں انسانوں کی معیشتیں اور تجارتیں دم زدن میں تباہ و برباد ہو کر رہ جائیں اور انھیں کہیں سر چھپانے کی اطمینان بخش جگہ نہ ملے۔

---

(۱)- فتاوى رضويه، ص: ۳٦۱، ج: ٦ ، رضا اكيڈمى

خلاصۂ کلام

(۱) دوامی اجارہ آج کے زمانہ میں بڑے شہروں اور ترقی پذیر صنعتی قصبوں میں انسان کی بنیادی ضرورت بن چکا ہے۔

(۲) آج تقریباً ساری دنیا میں اس پر عمل ہے۔

(۳) دوامی اجارے کی منسوخی میں کروڑوں انسان سخت حرج وضرر کا شکار ہوں گے۔

(۴) پگڑی، دوامی اجارے کا لازمہ ہے لہذا اس کی حیثیت اپنے ملزوم سے کسی طرح کم نہیں۔

(۵) قانون نے بھی اب پگڑی کو اپنے سر لے لیا ہے اور جدید عمارتوں میں اس کی اجازت دے دی ہے اور وہ دن دور نہیں جب قدیم عمارتوں کے متعلق بھی اسے پگڑی کے ساتھ سمجھوتہ کرنا پڑے۔

(۶) فقہاے کرام چار سو سال سے اس پر بڑے شد و مد کے ساتھ پابندی لگاتے رہے مگر پگڑی سر چڑھی تو چڑھی ہی رہی اور دوامی اجارے کا رواج بڑھتا ہی رہا۔

ایسے حالات میں کیا توقع رکھی جائے کہ آج ہم ممانعت کا حکم صادر کر کے اس پر کنٹرول پا سکتے ہیں، لہذا ضروری ہے کہ اب ہم اس کے حل کی راہ تلاش کریں، ذیل کے سوالات فی الواقع اسی ''حل'' کے راہ نما خطوط ہیں جن پر چل کر ہم امت کے لیے آسانی فراہم کر سکتے ہیں اِن شاء اللہ تعالیٰ۔

سوالات

❶- زمین، مکان اور دکان کو دائمی اجارہ پر دینا، یعنی یوں کہ مالک کو حق خلو، یا حق استرداد (کرایہ دار سے کرایہ کی چیز خالی کرا لینے، یا واپس لینے کا حق) حاصل نہ رہے، جائز ہے، یا نہیں؟

❷- مالک کا حق خلو ''حقوق مجردہ'' سے ہے یا'' حقوق ثابتہ مؤکدہ'' سے؟

❸- **الف:** حق خلو کی بیع جائز ہے یا نہیں؟

ب: حاجتِ ناس اور عرف وتعامل کی وجہ سے کیا اس خصوص میں نادر الراویہ کی طرف رجوع یا اصل حکم میں تخصیص کی اجازت ہے؟

❹- حق خلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم (خواہ جتنی بھی ہو) وصول کرنا جائز ہے یا نہیں؟

❺- اصل مذہب کے مطابق فقہا نے پگڑی اور دوامی اجارہ کو ناجائز قرار دیا ہے تو کیا عرفِ ناس کی وجہ سے اس میں تخصیص، اور حاجت یا ضرورت کی وجہ سے تغییر ممکن ہے، یا نہیں؟

اس ذیل میں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ یہاں حاجت یا ضرورت کا تحقق ہے بھی، یا نہیں؟

❻- تخصیص، تغییر، اور بیع، اور بامعاوضہ دست برداری کے سوا بھی کیا یہاں کچھ ایسے شرعی حِیَل ممکن ہیں جنھیں اختیار کر کے مالک پگڑی کی رقم کسی بھی نام یا عنوان سے لے سکے، اور ساتھ ہی شریعتِ طاہرہ کی خلاف ورزی بھی نہ لازم آئے؟

❼- کرایہ دار کسی اور شخص کو شئ مستاجَر کرایہ پر دے سکتا ہے، یا نہیں ؟

❽- کرایہ دار اپنے حق خلو، یا حق ابقاے اجارہ کو دوسرے کے ہاتھ کیا بیچ سکتا ہے، یا اس سے دست برداری کے عوض کچھ مال وصول کر سکتا ہے، یا اس کے جواز کے لیے کوئی اور حیلہ (اگر ممکن ہو) اختیار کر سکتا ہے ؟

❾- کرایہ دار کے ذریعہ جب کوئی شخص شئ مُستاجَر کو کرایہ پر لیتا ہے تو بھی قانوناً صرف مالک کو ہی یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ دوسرے کے نام کرایہ داری منتقل کرے۔ تو کیا کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا کسی بھی عقد یا حیلہ کے ذریعہ جائز ہے ؟

❿- **الف:** مالک وقتِ عقد، یا اس سے پہلے کرایہ دار سے خطیر رقم اس شرط کے ساتھ وصول کرتا ہے کہ جب وہ مکان یا دکان خالی کرے گا یہ اسے پوری رقم واپس کر دے گا، اس درمیان مالک کو اس رقم میں تصرف کا کامل اختیار حاصِل ہوتا ہے۔ اس رقم کی شرعی حیثیت کیا ہے، اور یہ رقم لینا جائز ہے یا نہیں ؟

ب:- یا یہ شرط ہوتی ہے کہ اس رقم سے ماہ بماہ نصف کرایہ میں وضع ہوگا اور جب ایک مخصوص مقدار (مثلاً دس ہزار روپے) باقی رہ جائے گی تو وہ رقم دکان یا مکان خالی کرتے وقت یک مشت واپس ہوگی۔ تو جزء رقم جس کی واپسی مشروط ہے اس کی شرعی حیثیت کیا ہے، اور یہ رقم لینا جائز ہے یا نہیں ؟

ج:- اور باقی رقم جو ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہونی طے ہے، اس کی شرعی حیثیت کیا ہے، اس کے باعث عقد اجارہ پر کوئی منفی اثر تو نہیں پڑے گا ؟

⓫- اوقاف کی زمین، مکان و دکان کو پگڑی لے کر کرایہ پر دینا تفصیل بالا کی روشنی میں کسی بھی صورت میں جائز ہے ، یا نہیں ؟

ان سوالات کے حل کے لیے اشباہ فن اول، غمز العیون شرح اشباہ، شامی اوائل کتاب البیوع، رسالہ نشر العرف کا مطالعہ مناسب ہوگا، ساتھ ہی فتاوی رضویہ سادس، رسالہ جوال العلو، وفتاوی رضویہ ثامن، رسالہ المنیٰ والدرر نیز ہدایہ، خانیہ، ہندیہ کتاب الاجارہ و کتاب الرہن کا مطالعہ بھی ضروری ہے۔

☆☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

دوامی اجارہ

تلخیص نگار: مولانا محمد عارف حسین قادری مصباحی، استاذ دارالعلوم قادریہ، نوریہ، قادری نگر، سون بھدر

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے ارباب حل و عقد نے دوسرے سیمینار کے لیے جن موضوعات کو تحقیق و مذاکرہ کے لیے منتخب کیا تھا ان میں ایک اہم موضوع ہے "دوامی اجارہ" اس کے سوال نامہ کی ترتیب کا کام حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی نے انجام دیا ہے۔ اس سے متعلق مجلس شرعی کو کل چودہ مقالات موصول ہوئے جو مختلف دانش گاہوں سے تعلق رکھنے والے ارباب فقہ و افتا کی کاوشوں کا ثمرہ ہیں، حضرت مفتی صاحب نے سوال نامہ میں تفصیلی گفتگو کرنے کے بعد گیارہ سوالات مندوبین کی بارگاہ میں پیش کیے ہیں، اب بالترتیب وہ سوالات اور ان کے جوابات ملاحظہ فرمائیں:

ان میں پہلا سوال یہ تھا کہ: زمین، مکان اور دکان کو دائمی اجارہ پر دینا یعنی یوں کہ مالک کو حق خلو یا حق استرداد حاصل نہ رہے جائز ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں مندوبین کے دو موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ زمین، مکان اور دکان کو دائمی اجارہ پر دینا گو کہ اصل مذہب میں ناجائز ہے تاہم تعامل اور حاجت کی بنا پر اب یہ جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۳)- مولانا صدر الوریٰ قادری۔ (۴) مفتی عنایت احمد نعیمی (۵)- مفتی عابد حسین مصباحی (۶) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۷)- مولانا انور نظامی (۸)- مولانا اختر حسین قادری (۹) مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی۔

ان میں مقدم الذکر حضرت مفتی صاحب قبلہ نے اپنے مقالہ میں اس سوال کے جواب میں تحقیق و تدقیق کے جواہر پارے لٹاتے ہوئے بہت ساری شہادات شرعیہ، دلائل واضحہ سے اس مسئلہ کو عرش تحقیق تک پہنچا دیا ہے، حضرت مفتی صاحب قبلہ نے دایہ، حمّام، خیّاط و صبّاغ اور اونٹ کے اجارہ سے شہادت پیش فرمانے کے بعد دوامی اجارہ کے جواز کا صریح جزئیہ بھی پیش کیا ہے نیز فتاویٰ رضویہ کی ایک عبارت سے بھی اسے مبرہن کیا ہے اب یہ دونوں اہم دلائل حضرت ہی کی زبانی ملاحظہ کریں، فرماتے ہیں:

"یہ تو اس بے بضاعت کا استخراج تھا، اب اس سلسلے میں فقہاے کرام کا صریح جزئیہ ملاحظہ فرمائیے، خاتم المحققین حضرت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ وقف کے ایک مسئلے کے سلسلے میں تحریر فرماتے ہیں:

"قال فی الإسعاف: وذکر فی أوقاف الخصاف: أن وقف حوانیت الأسواق یجوز إن کانت الأرض بإجارة فی أیدی الذین بنوها، لایخرجهم السلطان عنها من قبل أنا رأینا ها فی أیدی اصحاب البناء وتوارثوها ووتقسم بینهم لا یعترض لهم السلطان فیها و یزعجهم و إنما له غلة یأخذها منهم وتداولها سلف عن خلف ومضی علیها الدهور وهی فی ایدیهم یتبایعون، و یؤجرونها ویجوز فیها وصایا هم و یهدمون بناءها و یعیدونه و یبنون غیره فکذلك الوقف فیها جائزة. اھ وأقرّه فی الفتح .....وقد علمت وجهه وهو بقاء التأبید. اھ" (۱)

فتاویٰ عالم گیری میں بھی امام خصاف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی اسی صراحت کی بنیاد پر یہی موقف اختیار کیا گیا ہے، اس کی عبارت یہ ہے:

"ذکر الخصاف: أن وقف حوانیت الأسواق یجوز إن کانت الأرض بإجارة فی أیدی الذین بنوها لایُخرجهم السلطان عنها و به عرف جواز وقف البناء علي الارض المحتکرة، کذا فی النهر الفائق. اھ." (۲)

ان عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ زمین بطور دائمی اجارہ نسلاً بعد نسلٍ کرایہ داروں کے قبضے میں ہے، اس لیے اس پر انھوں نے اپنی لاگت سے جو دکانیں تعمیر کی ہیں ان کی طرف سے ان دکانوں کا وقف صحیح ہے کہ وقف کی صحت کے لیے تابید شرط ہے اور وہ یہاں اجارۂ دائمی کی وجہ سے موجود ہے۔

اس انکشاف سے عیاں طور پر اجارۂ دائمی کے جواز کا ثبوت فراہم ہوتا ہے، اس کی وجہ وہی عرف و تعامل ہے کہ عام طور سے حکومت کی اس طرح کی زمین اور عمارت اجارہ ہی کے لیے ہوتی ہے کہ اسی میں نفع زیادہ ہے اور ایسی زمین و مکان کے اجارہ میں دوام کا تعامل ہے۔

اسی کے ساتھ دوامی اجارہ کے جواز پر ایک اور شہادت ملاحظہ فرمالیجیے، فقیہ فقید المثال امام احمد رضا قدس سرہ سے سوال ہوا: زمین جو دوامی پٹہ کی ہو اس میں دفن جائز ہے یا نہیں؟ تو اس کے جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا:

"بلا شبہہ جائز ہے جب کہ باجازتِ مُستاجر ہو۔ ملک غیر ہونا منافی جواز نہیں۔ غایت یہ کہ مالک کو ازالۂ قبر کا اختیار ہے مگر جب اس کا اجارہ دوامی ہو تو مالک کی طرف سے یہ اندیشہ بھی نہیں، یہاں تک کہ علما نے دوامی اجارے کی زمین میں مسجد بنانے کی اجازت دی اور اس میں وقف صحیح مانا، اسی بنا پر کہ وہ ہمیشہ رہے گی تو تابید حاصل ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

---

(۱) ردالمحتار، ص:۵۹۲، ۵۹۳ ج:٦، مطلب فی زیادة اجرة الأرض المحتکرة، دار الکتب العلمیة، بیروت.
(۲) فتاویٰ عالمگیری، ص:۳٦۲، ج:۲، الباب الثانی فیما یجوز وقفه وما لا یجوز من کتاب الوقف

"قال فی الإسعاف وذکر الخصاف أن وقف حوانیت الأسواق یجوز الخ." [1]

دوسرا موقف: یہ ہے کہ زمین، مکان اور دکان کو دائمی اجارہ پر دینا اب بھی ناجائز و ناروا ہے اس موقف کے حامل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۲)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] (۳)- مفتی شفیق احمد شریفی (۴)- مولانا صالح قادری، ان حضرات نے درج ذیل فقہی عبارات سے استدلال کیا ہے:

علامہ محمد ابن عبداللہ غزی تمر تاشی (متوفیٰ:۹۳۹ھ) تنویر الابصار میں اور علامہ علاء الدین علی بن محمد حصکفی در مختار میں فرماتے ہیں:

"وتفسد الإجارة بالشروط المخالفة لمقتضى العقد فكل ما أفسد البيع يفسدها كجهالة ماجور أو أجرة أو مدة." [2]

امام علاء الدین ابی بکر بن مسعود کاسانی (متوفیٰ ۵۸۷ھ) نے بدائع الصنائع میں قدرے وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

أما شرط الصحة: فلصحة هذا العقد شرائط بعضها يرجع إلى المعقود عليه، منها أن يكون المعقود عليه هو المنفعة معلوماً علمًا يمنع من المنازعة ومنها بيان المدة فی إجارة الدُورِ والمنازل والبيوت والحوانيت، لأن المعقود عليه لايصير معلوم القدر بدونه فترك بيانه يفضي إلى المنازعة معلومة وسواء قصرت المدة أو طالت من يوم أو شهر أو سنة أو أكثر من ذلك بعد إن كانت اھ ملخصًا. [3]

دوسرا سوال یہ تھا کہ: مالک کا حق "حقوق مجردہ" سے ہے یا "حقوق ثابتہ موکدہ" سے؟ اس کے جواب کے میں مندوبین تین خانوں میں بٹے ہوئے ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ مالک کا حق "حقوق مجردہ" سے ہے۔ اس کے قائل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۲)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۳) مفتی عنایت احمد نعیمی (۴) مولانا اختر حسین قادری۔

(۵)- مفتی شفیق احمد شریفی۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ یہ "حقوق ثابتہ مؤکدہ" سے ہے: یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۱۰۰، ۱۰۱، ج:٤، رضا اکیڈمی

(۲) تنویر الابصار و درِ مختار، ص::۳۲، ج:٥، باب اجارة الفاسدة، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۳) بدائع الصنائع، ص:٢٦٤، کتاب الاجارة، مرکز اھل سنت برکات رضا، گجرات.

(ا)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۳)- مفتی اختر حسین مصباحی، راجستھان (۴) مفتی عابد حسین مصباحی (۵) مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۶) مولانا انور نظامی۔

تیسرا نظریہ: مولانا صالح قادری صاحب کا ہے، موصوف کے نزدیک مالک کا حق نہ تو "حقوق مجردہ" سے ہے اور نہ ہی "حقوقِ ثابتہ موکدہ" سے۔

تیسرا سوال یہ تھا کہ: (الف)- حق خلو کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ (ب)- حاجت ناس اور عرف وتعامل کی وجہ سے کیا ان حقوق میں نادر الروایہ کی طرف رجوع یا اصل حکم میں تخصیص کی اجازت ہے؟

اس سوال سے متعلق جوابات کے مطالعہ کے بعد درج ذیل موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ حق خلو کی بیع جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

(ا)- مفتی عنایت احمد نعیمی (۲)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۳)- مفتی اختر حسین مصباحی، راجستھان (۴)- مفتی عابد حسین مصباحی۔

ان حضرات نے درج ذیل عبارات سے استناد کیا ہے:

حقيقة الخلو مايملكه دافع الدراهم من المنفعة التى دفع الدراهم فى مقابلتها. (۱)

ثم المنافع فى حكم الإعتياض إنما يأخذ حكم المالية والتقوم بالسّمية. (۲)

دوسرا موقف: یہ ہے کہ حق خلو کی بیع جائز نہیں ہے تاہم حاجت ناس اور عرف وتعامل کی وجہ سے نادر الروایۃ کی طرف رجوع کر کے جواز کا قول کرنا صحیح ہے، یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

(ا) مفتی محمد نظام الدین رضوی۔ (۲) مفتی آل مصطفیٰ مصباحی۔ (۳) مفتی شفیق احمد شریفی۔ (۴) مولانا صالح قادری۔ (۵) قاضی فضل احمد مصباحی۔ (۶) مولانا مصاحب علی رشیدی صاحب۔ (۷) مولانا انور نظامی صاحب۔ (۸) مولانا اختر حسین مصباحی، راجستھان۔

ان میں مقدم الذکر حضرت مفتی صاحب قبلہ نے فتاویٰ رضویہ جلد دہم نصف آخر ص:۱۹۹ر کی ایک عبارت سے استدلال کیا ہے۔ ثانی الذکر مفتی آلِ مصطفیٰ صاحب حق خلو کی بیع کو ناجائز مانتے ہیں اور نادر الروایہ کی طرف رجوع کے قائل نہیں ہیں۔

چوتھا سوال یہ تھا کہ: حق خلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں علمائے کرام کے دو موقف ہیں:

---

(۱) حاشية رافعى على الأشباه، ص:۵۲.
(۲) المبسوط للسرخسى، ج:۱۵، ص:۱۳۱.

پہلا موقف: یہ ہے کہ حق خلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرنا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی شفیق احمد شریفی (۳)- مفتی عنایت احمد نعیمی (۴)- مولانا صالح قادری (۵)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۶)- مفتی عابد حسین مصباحی (۷)- مولانا انور نظامی (۸)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی۔

ان میں مقدم الذکر حضرت مفتی صاحب قبلہ نے ردالمحتار کی درج ذیل عبارت سے استدلال کیا ہے:

”أن الجواز ليس مبنيا على اعتبار العرف الخاص، بل على ما ذكرنا من نظائره الدالة عليه وأنّ عدم جواز الإعتياض عن الحق ليس على اطلاقه ورأئيت بخط بعض العلماء عن المفتي أبي السعود أنه أفتى بجواز أخذ العوض فى حق القرار والتصرف، وعدم صحة الرجوع.“ اه.[1]

دوسرا موقف: یہ ہے کہ حقِ خلو سے دست برداری کے عوض رقم حاصل کرنا ناجائز ہے، یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے۔

(۱)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۲)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] (۳)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۴)- مولانا اختر حسین قادری۔

پانچواں سوال یہ تھا کہ: اصل مذہب کے مطابق فقہا نے پگڑی اور دوامی اجارہ کو ناجائز قرار دیا ہے تو کیا عرف ناس کی وجہ سے اس میں تخصیص اور حاجت یا ضرورت کی وجہ سے تغییر ممکن ہے یا نہیں؟

چھٹا سوال یہ تھا کہ: تخصیص اور تغییر، اور بیع اور بامعاوضہ دست برداری کے سوا بھی کیا یہاں کچھ ایسے شرعی حیل ہیں جنھیں اختیار کر کے مالک پگڑی کی رقم کسی بھی نام یا عنوان سے لے سکے اور ساتھ ہی شریعت طاہرہ کی خلاف ورزی بھی لازم نہ آئے۔

ان میں پہلے سوال کے جواب میں علمائے کرام کے تین موقف ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ پگڑی اور دوامی اجارہ والے مسئلہ میں تخصیص و تغییر ممکن نہیں بلکہ وہ اصل مذہب کے مطابق آج بھی ناجائز و ناروا ہی ہے۔ یہ موقف دو علمائے کرام کا ہے:

(۱)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی۔ (۲)- مولانا صالح قادری۔

ان حضرات کی دلیل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ نہ تو عرف ناس متحقق ہے اور نہ ہی حاجت یا ضرورت۔

دوسرا موقف: مفتی اختر حسین مصباحی کا ہے، موصوف سب سے الگ موقف رکھتے ہیں، لکھتے ہیں:

”فقہائے کرام کا پگڑی اور دوامی اجارہ کو ناجائز قرار دینا برحق ہے پگڑی نہ لے بلکہ بطور ضمانت لے اور جب کرایہ دار

---

(۱) رد المحتار، ج:۷، ص:۳۷، كتاب البيوع، مطلب في العرف الخاص والعام، دار الكتب العلمية، بيروت.

مکان کو واپس کر دے تو وہ رقم مالک مکان کرایہ دار کو واپس کر دے۔"

تیسرا موقف: یہ ہے کہ اصل مذہب کے مطابق گو کہ فقہانے پگڑی اور دوامی اجارہ کو ناجائز قرار دیا ہے تاہم عرف ناس کی وجہ سے اس میں تخصیص اور حاجت یا ضرورت کی وجہ سے تغییر حکم ممکن ہے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- حضرت مفتی شفیق احمد شریفی (۳)- مفتی عنایت احمد نعیمی (۴)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۵)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۶)- مفتی عابد حسین مصباحی (۷)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۸)- مولانا انور نظامی (۹)- مولانا اختر حسین۔

چھٹے سوال کے جواب میں حضرت مولانا صدر الوریٰ قادری اور مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی کے علاوہ اکثر حضرات نے تخصیص، تغییر، بیع اور بامعاوضہ دست برداری کے علاوہ کچھ جائز حیلے بھی رقم فرمائے ہیں۔

محقق مسائل جدیدہ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی نے کچھ آسان اور قابل عمل حیل ذکر کیے ہیں، نیز انھیں اشباہ، غمز العیون والبصائر اور بہارِ شریعت کی عبارتوں سے مبرہن بھی کیے ہیں۔ حضرت لکھتے ہیں:

یہاں شرعی حیلے ممکن ہیں۔ ہم یہاں ان میں سے صرف چند آسان و قابل عمل حیل ذکر کرتے ہیں۔

(۱)- زمین یا مکان، یا دکان کو مقررہ کرائے کے بدلے میں اجارہ پر دے دے اور پگڑی کی جتنی رقم لینی ہو اتنی رقم کے بدلے میں اپنی کوئی معمولی چیز مثلاً قلم، پینسل، سوئی وغیرہ کرایہ دار کے ہاتھ بیچ دے اور یہ بیع بطور ایجاب و قبول ہو، مثلاً مالک کہے کہ میں نے یہ سوئی تمھارے ہاتھ ایک لاکھ روپے میں بیچی اور دوسرا کہے میں نے قبول کیا، یا خریدا۔

پھر جب کبھی کرایہ دار مالک کو شئ مستاجَر واپس کرے، یا کسی اور کو کرایہ پر دے تو وہ بھی اسی طور پر اپنی کوئی چیز بیچ دے۔

اور بہتر یہ ہے کہ بائع وقتِ بیع یہ صراحت کر دے کہ یہ بیع اجارہ کے لیے شرط نہیں ہے البتہ وہ یہ چاہتا ہے کہ کوئی شخص میری یہ چیز اتنے دام کے بدلے میں خرید لے، اور اس کا بننے والا کرایہ دار اس کے جواب میں یہ کہہ دے کہ تمھاری خواہش ہے تو لاؤ میں ہی اتنے دام میں خرید لیتا ہوں۔

(۲)- جب کسی مکان، دکان یا زمین کے اجارہ کا معاملہ ہو تو یہ کہہ دے کہ مثلاً دکان کے فلاں سمت کی ایک بالشت مربع زمین اتنے دام کے بدلے میں بیچنا چاہتا ہوں اور اس کے سوا بقیہ حصہ مع عمارت کرایہ پر دینا چاہتا ہوں لیکن اجارہ کے لیے بیع یا بیع کے لیے اجارہ شرط نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کرایہ دار یہ کہہ دے کہ میں ہی وہ زمین اتنے روپے کے بدلے میں خرید لیتا ہوں، اور بقیہ کو اجارہ پر لے لیتا ہوں، پھر جب کبھی کرایہ دار کو اس کی حاجت پیش آئے تو وہ بھی ایسا ہی کرے۔

(۳، الف)- معاملہ کسی عمارت کے اجارہ کا ہو تو یہ کرے کہ زمین ماہانہ کرایہ پر دے دے اور عمارت کو یک مشت پیشگی کرائے کی شرط پر اجارہ پر دے اور یہ پیشگی کرایہ اتنا ہی طے کرے جتنا پگڑی کے طور پر لینا منظور ہو، یا اس کے برعکس کرے کہ عمارت کو ماہانہ کرایہ پر دے اور زمین کے لیے پگڑی کی مقدار رقم کے عوض یک مشت پیشگی کرایہ پر دے دے۔

پھر کرایہ دار دوسرے کو کرایہ پر دینا چاہے تو وہ بھی یہی طریقہ اختیار کرے۔ البتہ اس صورت میں کرایہ دار اس بات کا پابند ہوگا کہ وقت معاملہ اگر زمین و عمارت کے کرایے میں بازار بھاؤ کے لحاظ سے کوئی اضافہ نہیں ہوا ہے تو یہ ماہانہ اور پیشگی اتنا ہی کرایہ لے سکتا ہے جتنا اس نے دیا ہے یا اگر اضافہ ہو چکا ہے تو اضافہ کی مقدار یہ زیادہ کر سکتا ہے لیکن اس سے زیادہ نہیں لے سکتا۔ اور اگر اس سے زیادہ لینا چاہتا ہے تو زمین یا عمارت میں کسی جدید تعمیر کا معمولی سا اضافہ کر دے اور پھر اس کے بدلے میں جتنا اضافہ کرنا چاہے کرے۔ اشباہ میں ہے:

آجر ها المستاجر بأكثر مما استاجر لاتطيب الز يادة له و يتصدق بها إلا فى مسألتين:

(١) أن يو جر ها بخلاف جنس ما استاجر.

(٢) وأن يعمل بها عملاً كبناء كما فى البزاز ية اه. [١]

غمز العیون میں ہے:

فى الخلاصه: آجر بأكثر مما استاجر تصدق بالفضل، إلا إذا أصلح فيها شيئًا. وفى المحيط: فإن لم يزد فى الدار شيئًا و لا آجر معها شيئًا آخر من ماله يجوز عقد الإجارة عليه و لا يطيب له، وإن جصّصها أو آجر مع ما استاجر شيئًا من ماله يجوز أن تعقد عليه الإجارة تطيب له الز يادة ..... و كذا كل عمل قائم يعنى: لأن الز يادة بمقابلة ما زاد من عنده حملًا لأمره على الإصلاح كما فى المبسوط. اه. [٢]

بہارِ شریعت میں ہے:

مسئلہ: مستاجر نے مکان یا دوکان کو کرایہ پر دے دیا، اگر اتنے ہی کرایہ پر دیا ہے جتنے میں خود لیا تھا، یا کم پر، جب تو خیر، اور زائد پر دیا ہے تو جو کچھ زیادہ ہے اسے صدقہ کر دے، ہاں اگر مکان میں اصلاح کی ہو، اسے ٹھیک ٹھاک کیا ہو تو زائد کا صدقہ کرنا ضروری نہیں۔ یا کرایہ کی جنس بدل گئی مثلاً لیا تھا روپے پر، دیا ہو اشرفی پر، اب بھی زیادتی جائز ہے۔ اصلاح سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسا کام کرے جو عمارت کے ساتھ قائم ہو مثلاً پلاسٹر کرایا، یا مونڈیر بنوائی۔ بحر۔ [٣]

ہاں! اس صورت میں پیچیدگی یہ ہوگی کہ کرایہ دار اجارہ فسخ کر کے اصل مالک سے کچھ بھی پانے کا حق دار نہ ہوگا، تو اس کا حل یہ ہے کہ زمین یا عمارت میں کوئی معمولی سا اضافہ کر کے اسے یا اپنی کوئی بھی معمولی سی چیز مالک کے ہاتھ خاطر خواہ دام پر فروخت کر دے۔

(۳-ب)- اور اگر معاملہ زمین کے اجارہ کا ہو تو زمین کی ایک متعیّن مقدار کو یک مشت پیشگی کرایہ پر اور بقیہ کو ماہانہ کرایہ پر حسب تفصیل بالا دے اور کرایہ دار بھی اپنے مستاجر سے اسی انداز کا معاہدہ کرے۔

---

(۱) الأشباه والنظائر: ۳۸۸، ۳۸۹، ج:۲، قبيل كتاب الأمانات، من الفن الثانى، كراچى پاكستان

(۲) غمز العيون، ص:۳۸۹، ج:۲، قبيل كتاب الأمانات من الفن الثانى، كراچى پاكستان/ ص:١٤٢، ١٤٣، ج:٣، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(۳) بهارِ شريعت، ص:٩٦، حصه:١٤، قادرى كتاب گهر.

ساتواں سوال یہ تھا کہ: کرایہ دار کسی اور شخص کو شی مستاجَر کرایہ پر دے سکتا ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے دو نظریے سامنے آئے۔

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ کرایہ دار شی مستاجَر کو کرایہ پر دے سکتا ہے یہ نظریہ درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۳)- مفتی شفیق احمد شریفی (۴)- مولانا صالح قادری (۵)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۶)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۷)- مولانا اختر حسین قادری (۸)- مفتی عنایت احمد نعیمی (۹) مفتی عابد حسین مصباحی (۱۰)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی۔

ان میں ثانی الذکر نے تین صورتیں ذکر کرنے کے بعد دو صورت میں جواز اور ایک صورت میں عدم جواز کا قول کیا ہے۔ مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی مشروط جواز کے قائل ہیں۔

دوسرا نظریہ: مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] کا ہے، موصوف کے نزدیک کرایہ دار کسی اور شخص کو شی مستاجَر کرایہ پر نہیں دے سکتا ہے۔

آٹھواں سوال یہ تھا کہ: کرایہ دار اپنے حق خلو، یا حق ابقاے اجارہ کو دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے یا اس سے دست برداری کے عوض کچھ مال وصول کر سکتا ہے یا اس کے جواز کے لیے کوئی اور حیلہ اختیار کر سکتا ہے۔

اس سے متعلق جو جوابات موصول ہوئے ان کے تناظر میں درج ذیل موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ کرایہ دار اپنا حق خلو یا حق ابقاے اجارہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے نیز دست برداری کے عوض کچھ مال وصول کرنا بھی روا ہے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۲)- قاضی فضل احمد مصباحی (۳)- مفتی عابد حسین مصباحی (۴)- مولانا انور نظامی (۵)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی۔ حضرت مفتی صاحب قبلہ نے اس مسئلہ پر محققانہ گفتگو کرتے ہوئے ایک اشکال قوی اور اس کا عمدہ حل بھی پیش فرمایا ہے۔ حضرت لکھتے ہیں:

ہاں بظاہر ایسا ہی محسوس ہوتا ہے کہ پگڑی کا لین دین "تصرفِ دوام" کے معاوضہ کے طور پر ہوتا ہے کیوں کہ شی مستاجَر سے انتفاع و تصرف کا حق تو نفس اجارہ کی وجہ سے اصالۃً ملتا ہے اور کرایہ دار کو ماہ بماہ اس کا کرایہ بھی دینا پڑتا ہے۔ لہٰذا پگڑی اس انتفاع و تصرف کا معاوضہ نہ ہوگی، بلکہ تصرف کے بقاو دوام ہی کا معاوضہ ہو سکتی ہے۔

اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ پگڑی کو عام طور سے اصحاب قانون کرایہ کی رقم نہیں تسلیم کرتے، وہ اسے کرایہ سے جدا دوسری رقم مانتے ہیں اس کا نام ان کے نزدیک پریمیم ہے۔ تو یوں بھی پگڑی حقِ اِبقاے اجارہ و حقِ اِبقاے تصرف کا معاوضہ قرار پا سکتی ہے جو حقوق ثابتہ موکدہ سے ہے جس کی بیع بوجہ تعامل و بوجہ حاجت جائز ہے یوں ہی اس سے دست برداری بھی فقہاے محققین کے نزدیک معاوضہ لے کر جائز ہے، لہٰذا پگڑی کی رقم لینا، دینا جائز ہوا۔

اشکال قوی: لیکن اس پر ایک قوی اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ "اِبقاے اجارہ واِبقاے تصرف" کا مطلب ہے "مکان، دکان سے دائمی انتفاع کا حق کرایہ "حق انتفاع" کا معاوضہ ہوتا ہے۔ یہی حق جب مالک نے معاوضہ لے کر دوسرے کے ہاتھ بیچ دیا، یا دوسرے کے لیے اس حق سے دست بردار ہو گیا تو اس کا مالک یہ نہ رہا، بلکہ وہ شخص اس کا مالک ہو گیا جس کے ہاتھ یہ حق بقا ہے، یا جس کے لیے یہ دست بردار ہوا ہے۔ تو پھر اس پر ماہ بماہ کرایہ، گو کم سہی، کیوں واجب ہوتا ہے، اور مالک مکان اس حق کا کرایہ کیوں وصول کرتا ہے جس کا یہ مالک نہیں؟

اور اگر یہ ماہانہ رقم واقعتاً کرایہ ہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ پگڑی اِبقاے تصرف و اجارہ کا معاوضہ نہیں، گو وہ اسی معاوضۂ تصرف کے قصد سے لی اور دی جاتی ہو اور یہی متعارف بھی ہو۔ غرضے کہ پگڑی کو معاوضۂ حق تصرف مانیے تو ماہانہ کرایہ سے اعتراض پڑتا ہے، اور ماہانہ رقم کو کرایہ مانیے تو پگڑی کے معاوضۂ تصرف ہونے پر اعتراض پڑتا ہے۔

اس اشکال کا میری نگاہ میں کوئی معقول حل نہیں اِلّا یہ کہ:

- ❖ پگڑی کا لین، دین بوجہ حاجت شرعیہ جو واقعتاً متحقق ہے۔ جائز قرار دیا جائے۔
- ❖ یا یہ مانا جائے کہ پگڑی کرایہ کے علاوہ کوئی دوسری رقم نہیں، بلکہ یہ مکان کا جزءِ کرایہ ہے جو پیشگی دیا جاتا ہے، اور جزءِ کرایہ ماہ بماہ حسب قرار داد دیا جاتا ہے۔

اور اس صورت کا جواز بھی تعامل و حاجت کی پشت پناہی کا محتاج ہے کیوں کہ کرایہ یا تو پوری مدتِ منفعت کا ایک ساتھ مقرر ہوتا ہے جو معلوم ہوتا ہے، یا ماہ بماہ وغیرہ کے حساب سے مقرر ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے۔ پگڑی کو جزءِ کرایہ قرار دیا جائے تو اس کی مدت معلوم ہونی چاہیے، حالاں کہ یہاں مجہول ہے، مگر یہ جہالت بوجہ تعامل گوارا کی جاتی ہے۔ ساتھ ہی اس کی حاجت بھی ہے اس لیے جائز و درست ہے۔

ویسے یہ توجیہات بھی تکلف سے خالی نہیں گو بجاے خود درست ہیں۔

اشکال قوی کا حل: آج شب چہار شنبہ ۲۴؍ رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ مطابق ۱۷؍ اکتوبر ۲۰۰۶ء کو پروف ریڈنگ کے دوران اس اشکال کا حل یہ سمجھ میں آیا کہ مکان، دکان وغیرہ املاک سے مالک کے بہت سے حقوق وابستہ ہوتے ہیں۔ مثلاً: (۱) حق سکونت، (۲) حق بیع، (۳) حق صدقہ (۴) حق وصیت (۶) حق وقف (۷) حق کفالہ (۸) حق حوالہ (۹) اور اس کی وفات کے بعد اس کے ورثہ کے لیے نسلاً بعد نسلٍ حق اِرث (۱۰) وغیرہ۔

یعنی مالک اپنے مکان دکان میں رہ سکتا ہے۔ دوسرے کے ہاتھ اسے بیچ سکتا ہے، دوسرے کو ہبہ و صدقہ کر سکتا ہے۔ دوسرے کے لیے وصیت کر سکتا ہے۔ مسجد، مدرسہ وغیرہ دینی امور کے لیے وقف کر سکتا ہے۔ غرض یہ کہ تمام مالکانہ حقوق اسے حاصل ہوتے ہیں اور اس کی وفات کے بعد وہ اس کے وارثین کی میراث ہوتا ہے اور وہی اس کے حق دار ہوتے ہیں۔

مِلک سے تعلق رکھنے والے یہ تمام حقوق فقہی اصطلاح کے مطابق حقوق ثابتہ موکدہ سے ہیں، جنھیں صاحب حق بوجہِ

حاجت اور بوجہِ عرف و تعامل بیچ سکتا ہے اور ان کا معاوضہ لے کر دوسرے کے حق میں بغیر ان وجوہ کے بھی دست بردار ہو سکتا ہے۔"

نیز حضرت مفتی صاحب دوسری جگہ لکھتے ہیں:

مسئلہ دائرہ میں پگڑی والے علاقوں میں بیع حقوق کا عرف و تعامل بھی ہے اور ساتھ ہی اس کی حاجت بھی، مگر بیع ماننے میں اصل مذہب سے عدول لازم آتا ہے اس لیے مناسب یہ ہے کہ اسے ان حقوق سے صلح بامعاوضہ تسلیم کیا جائے جو بغیر کسی شرعی حاجت اور عرف و تعامل کے بھی جائز ہے۔ اور بہر حال یہی وجہ ہے کہ کرایہ دار کو اس میں ایک حق کو چھوڑ کر دوسرے تمام مالکانہ حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ لہٰذا وہ اسے وقف بھی کر سکتا ہے۔ دوسروں کے لیے اس کی وصیت بھی کر سکتا ہے۔ اور جسے چاہے اسے ہبہ و صدقہ بھی کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی وفات کے بعد اس میں اس کی میراث کا قانون بھی جاری ہوگا اور یوں ہی نسلاً بعد نسلٍ جاری رہے گا۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ حقوق کرایہ دار کو نفس اجارہ کی وجہ سے نہیں حاصل ہوئے، بلکہ پگڑی کے عوض اس کے حق میں مالک کی صلح و دست برداری کی وجہ سے حاصل ہوئے۔

یہاں سے یہ امر منقح ہو کر سامنے آ گیا کہ مالک یا مؤاجر کا اپنے کرایہ دار سے بدل خلو (پگڑی) لینا جائز ہے کیوں کہ یہ کوئی رشوت یا مال حرام نہیں ہے بلکہ حقوقِ ثابتہ مؤکّدہ کا معاوضہ ہے۔

یہ تو حضرت مفتی صاحب قبلہ کی تحقیقات انیقہ کی ایک جھلک تھی، اب اس سلسلے میں حضرت کی بہترین رائے کیا ہے؟ ملاحظہ کریں، لکھتے ہیں:

"تاہم بہتر یہ ہے کہ ارباب معاملہ کو نفس معاملہ میں ترمیم و اصلاح کا مشورہ دیا جائے تا کہ یہ لین دین بلا تکلف روا ہو سکے مثلاً:

❖ فریقین کو پگڑی کی جتنی بھی رقم لینی دینی ہو، مثلاً پانچ لاکھ روپے، اسے پگڑی یا پریمیم وغیرہ کے الفاظ کے بجائے کرایہ کے نام سے موسوم کریں اور اسے دل میں بھی کرایہ ہی مانیں اور معاہدہ یوں کریں کہ مکان، دکان پر قبضہ کے دن کا کرایہ پانچ لاکھ روپے ہے اور بقیہ دنوں کا ماہانہ کرایہ پانچ سو روپے ہے۔

❖ یا یوں طے کریں کہ زمین کا پیشگی کرایہ مثلاً پانچ لاکھ روپے ہے اور عمارت کا ماہانہ کرایہ پانچ سو روپے ہے، یا اس کے برعکس عمارت کا پیشگی کرایہ لے اور زمین کا ماہانہ۔

❖ یا مکان، دکان کی کوئی معمولی چیز مثلاً تالا، نل وغیرہ پانچ لاکھ روپے میں بیچ کر اس پر قبضہ دے دے اور کرایہ باہمی رضا مندی سے مقرر کر لیں۔

❖ یا مکان، دکان کی کوئی قابلِ کرایہ چیز مثلاً نل، تجوری، ڈسک، پنکھا، سیڑھی وغیرہ کا کرایہ پانچ لاکھ روپے اور مکان و دکان کا کرایہ پانچ سو روپے مقرر کر لیں۔

یا اس طرح کے کچھ اور قابل عمل و آسان حیلے اختیار کریں۔ یا چاہیں تو اجارۂ طویلہ کا مشروع و منصوص طریقہ اختیار کریں۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ کرایہ دار اپنے حق خلو یا حق ابقاے اجارہ کی نہ بیع کر سکتا ہے اور نہ ہی دست برداری کے عوض مال وصول کرنا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۲)- مفتی عنایت احمد (۳)- مفتی شفیق احمد شریفی (۴)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] (۵)-مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی۔

ان میں سے اکثر حضرات نے جواز کے حیلے رقم فرمائے ہیں۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ حق خلو یا حق ابقاے اجارہ کی یہ خرید و فروخت یا دست برداری کے عوض مال وصول کرنا اگر مدت اجارہ کے اندر ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ یہ موقف مولانا اختر حسین قادری کا ہے۔

نواں سوال یہ تھا کہ: کرایہ دار کے ذریعہ جب کوئی شخص شی مستاجَر کو کرایہ پر لیتا ہے تو بھی قانوناً صرف مالک کو ہی یہ اختیار حاصل رہتا ہے کہ دوسرے کے نام کرایہ داری منتقل کرے۔ تو کیا کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا کسی بھی عقد یا حیلہ کے ذریعے جائز ہے؟

اس سے متعلق جو موقف سامنے آئے وہ درج ذیل ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل تین علماے کرام کا ہے:

(۱)-مولانا صدر الوریٰ قادری (۲)-مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۳)-مولانا عابد حسین مصباحی۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا ناجائز ہے کہ یہ رشوت ہے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۳)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] (۴)-مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۵)- مفتی عنایت احمد (۶)- مفتی شفیق احمد (۷)- مولانا انور نظامی۔

البتہ ان تمام حضرات نے جواز کا حیلہ بھی تحریر فرمایا ہے۔ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی نے متعدّد حیلے ذکر کیے ہیں۔ حضرت لکھتے ہیں:

البتہ اس کی اباحت کے لیے چند حیلے ہیں، جو یہ ہیں:

(۱)-اپنی کوئی معمولی سی چیز مثلاً سوئی دوسرے کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کر دے اور اس کا دام اتنا ہی طے کرے جتنا اس سے لینا چاہے یا کچھ کم و بیش۔

(۲)- منتقلی کی جو تحریر مرتب کی جاتی ہے اسے یہ کہ کر بیچ دے کہ میں نے یہ منتقلی نامہ تیرے ہاتھ اتنے روپے کے بدلے میں بیچا اور کرایہ دار اسے قبول کر لے۔

(۳)- کرایہ دار یہ کہہ دے کہ میں نے تم کو اتنے گھنٹے کے لیے اتنے روپے میں اجیر کیا تم اس وقت میں میرے لیے اپنے دستخط سے منتقلی نامہ تیار کر دو یا کرادو اور مالک اسے منظور کر لے۔

دسواں سوال یہ تھا کہ:

(الف): مالک وقت عقد یا اس سے پہلے کرایہ دار سے خطیر رقم اس شرط کے ساتھ وصول کرتا ہے کہ جب وہ مکان یا دکان خالی کرے گا یہ اسے پوری رقم واپس کر دے گا، اس درمیان مالک کو اس رقم میں تصرف کا کامل اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اس رقم کی شرعی حیثیت کیا ہے اور یہ رقم لینا جائز ہے یا نہیں؟

(ب): یا یہ شرط ہوتی ہے کہ اس رقم سے ماہ بماہ نصف کرایہ میں وضع ہوگا اور جب ایک مخصوص مقدار باقی رہ جائے گی تو وہ رقم دکان یا مکان خالی کرتے وقت یک مشت واپس ہوگی۔ تو جزءِ رقم جس کی واپسی مشروط ہے۔ اس کی شرعی حیثیت کیا ہے اور یہ رقم لینا جائز ہے یا نہیں؟

(ج): اور باقی رقم جو ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہونی طے ہے، اس کی شرعی حیثیت کیا ہے، اس کے باعث عقد اجارہ پر کوئی منفی اثر تو نہیں پڑے گا؟

جزءِ الف کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے تین موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ وقت عقد یا اس سے پہلے مالک کرایہ دار سے جو خطیر رقم حاصل کرتا ہے اس کی شرعی حیثیت قرض کی ہے۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے۔

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۳)- مفتی شفیق احمد شریفی (۴)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۵)- مفتی عابد حسین مصباحی (۶) مولانا صالح قادری (۷)- مولانا اختر حسین (۸) مولانا انور نظامی (۹) مفتی عنایت احمد نعیمی (۱۰) مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان]۔

دوسرا موقف: مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی کا ہے، موصوف اس رقم کو زرِ ضمانت کہتے ہیں۔

تیسرا موقف: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری کا ہے، حضرت نے اس رقم کی حیثیت "اجارہ بشرط قرض" متعیّن فرمائی ہے۔

جز "ب" کے جواب میں بھی حضرت مولانا محمد صدر الوریٰ قادری اور مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی کے علاوہ جملہ مقالہ نگار حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ اس رقم کی بھی حیثیت قرض کی ہے۔ جب کہ حضرت مولانا صدر الوریٰ قادری نے اسے "اجارہ بشرط قرض" اور مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی نے "زرِ ضمانت" قرار دیا ہے۔

جز "ج" یعنی باقی رقم جو ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہونی طے پائی ہے، اسے درج ذیل حضرات نے "پیشگی کرایہ" قرار دیا ہے۔

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین مصباحی (۲)- مولانا صالح قادری (۳)- مفتی عنایت احمد نعیمی (۴)- مفتی شفیق احمد شریفی (۵)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۶)- مفتی اختر حسین مصباحی (۷)- مولانا اختر حسین قادری (۸)- مفتی عابد حسین مصباحی (۹)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۱۰)- مولانا انور نظامی (۱۱)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی۔

البتہ حضرت مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی نے اس رقم کو بھی قرض یار ہن مانا ہے۔

گیارہواں سوال یہ تھا کہ:

اوقاف کی زمین، مکان ودکان کو پگڑی لے کر کرایہ پر دینا تفصیل بالا کی روشنی میں کسی بھی صورت میں جائز ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں دو موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ اوقاف کی زمین، مکان ودکان کو پگڑی لے کر کرایہ پر دینا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے۔

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] (۳)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۴)- مفتی عابد حسین مصباحی (۵)- قاضی فضل احمد مصباحی (۶)- مولانا انور نظامی (۷)- مولانا اختر حسین قادری۔

ان حضرات نے وہ شرائط بھی عائد کی ہیں جن کو مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے رسالہ ’’جوال العلو لتبین الخلو‘‘ میں بیان فرمایا ہے۔ وہ شرائط یہ ہیں:

’’پھر اگر خلو وقف میں ہو تو شرط ہے کہ (۱) یہ عقد خود واقف یا متولی کرلے، دوسرے کو اختیار نہیں۔ (۲) نیز لازم کہ وہ روپیہ خاص وقف کی منفعتِ صحیحہ میں صَرف ہو نہ کہ واقف یا متولی یا کسی اور کام میں۔ (۳) نیز ضروری کہ وقف کو اس امدادی مال کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کر سکتا ہے تو خلو باطل ہے۔‘‘[۱]

دوسرا موقف: یہ ہے کہ اوقاف کی زمین، مکان ودکان کو پگڑی لے کر کرایہ پر دینا جائز نہیں یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

(۱)- مولانا محمد صدر الوریٰ قادری (۲)- مفتی عنایت احمد (۳)- مفتی اختر حسین مصباحی (۴)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۵)- مفتی شفیق احمد شریفی (۶)- مولانا صالح قادری۔ مؤخر الذکر تین حضرات نے جواز کے کچھ حیلے بھی تحریر کیے ہیں۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۳٦٤، ج: ٦، رضا اکیڈمی

فیصلے

دوامی اجارہ
(یعنی پگڑی کے ساتھ معاملۂ کرایہ داری)

بدل خلو (پگڑی) لینے کی حاجت مواجر (مالک مکان، دُکان) کو بعض ہی حالتوں میں متحقق ہوتی ہے۔ ہاں!! مستاجر (کرایہ دار) کو اس کے دینے کی حاجت ان جگہوں میں زیادہ ہوتی ہے جہاں پگڑی کے بغیر مکان، دُکان ملنے کا رواج ہی نہ ہو۔

اسی طرح مستاجر جب شے مستاجَر (دُکان، مکان) مالک کو واپس کرے یا کسی اور مستاجر کو دے تو پگڑی لینے کی اسے حاجت ہوتی ہے۔

لیکن عوام کے لیے اس کی تفصیل اور تحدید کہ کہاں اس کی حاجت ہے اور کہاں نہیں بہت مشکل ہے۔

اور اصل مذہب یہ ہے کہ بدل خلو کا معاملہ ناجائز ہے، اس لیے سلامتی کی راہ یہ ہے کہ عاقدین ایسی صورت اپنائیں جس میں بلا دغدغہ وہ جائز عمل کرنے والے ہوں اور گنہ گار نہ قرار پائیں۔

وہ صورت یہ ہو سکتی ہے کہ:

☆-زمین کا ایک سال کا اجارہ پگڑی کے بدلے کریں اور عمارت سے انتفاع کا اجارہ ماہانہ کرایہ کی شرح پر کریں۔

☆-یا روزِ قبضہ کا کرایہ مثلاً ایک لاکھ رکھیں اور ماہانہ مثلاً ایک ہزار روپے رکھیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دیون اور ان کے منافع پر زکاۃ

☆ سوال نامہ

☆ خلاصۂ مقالات

☆ فیصلے

سوال نامہ

دیون اور ان کے منافع پر زکاۃ

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلسِ شرعی و نائب صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

○ **"زندگی بیمہ"** کے لیے ایک مقررہ مدت مثلاً دس سال، پندرہ سال، بیس سال تک کے لیے لائف انشورنس کارپوریشن میں قسط وار روپے جمع کیے جاتے ہیں جو مدتِ بیمہ کے اختتام کے بعد ہی قابل واپسی ہوتے ہیں۔ ہاں جزءِ رقم ہر پانچ سال پر ایک متعیّن مقدار (مثلاً پانچ ہزار، دس ہزار، پندرہ ہزار) میں واپس ہوتی رہتی ہے۔

زندگی بیمہ کی مدت حیات مکمل ہوجانے کے بعد کل جمع رقم پر کارپوریشن "بونس" کے نام سے ایک خطیر رقم دیتا ہے جو جمع رقم کی دوگنی یا کچھ کم و بیش ہوتی ہے۔

○ **"حکومت"** کے بینک اور ڈاک خانوں میں روپے جمع کرنے کے مختلف طریقے ہیں جن کی قدرے تفصیل یہ ہے:

(۱) بچت کھاتہ: (سیونگ بینک اکاونٹ S.B.A.) یہ کھاتہ کم سے کم پانچ روپے جمع کرکے کھولا جاسکتا ہے، اس کے بعد ایک روپیہ بھی جمع ہوسکتا ہے، کھاتہ دار اپنی جمع رقم ہر وقت نکالنے کا مُجاز ہوگا، البتہ کھاتہ جاری رکھنے کے لیے پانچ روپے جمع رہنا ضروری ہے۔ ہر ماہ کی دسویں تاریخ سے آخری تاریخ کے درمیان کھاتے میں بچی کل رقم پر ۵٪ فیصد سالانہ نفع کے حساب سے نفع دیا جاتا ہے جو ہر سال ۳۱؍ دسمبر اور ۳۰؍ جون کو نکالا جاسکتا ہے۔

(۲) میعادی جمع کھاتہ: (فکسڈ ڈپوزٹ اکاونٹ F.D.A.)

۴۶ دنوں سے لے کر ۱۰ برس تک کسی بھی مدت تک کے لیے رقم جمع ہوتی ہے، نابالغوں کے لیے دس برس سے زیادہ اور اداروں و سرکاری محکموں کی رقم بیس برس تک کے لیے بھی فکس کی جاسکتی ہے۔

میعادی جمع رقم پر نفع کی ادائیگی ہر سہ ماہی پر کی جاتی ہے، البتہ "ماہانہ آمدنی اسکیم" میں نفع کی ادائیگی ماہ بماہ ہوتی ہے۔

ضرورت پیش آنے پر مقررہ میعاد سے پیشتر بھی جمع شدہ رقم نکالی جاسکتی ہے۔ البتہ جس میعاد کے لیے رقم بینک میں جمع کی گئی

ہو اس مدت کے لیے نافذ شرحِ نفع سے ایک فیصد نفع بطور جرمانہ کم کر کے نفع کی ادائیگی ہوتی ہے، میعاد مقرر پوری ہونے پر نفع کی رقم جمع رقم سے دوگنی یا اس سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔

(۳) گھریلو بچت اسکیم، یا متواتر جمع کھاتہ: (سنچئی جمع یوجنا یا کیومولیٹیو ڈپوزٹ اکاونٹ)

یہ کھاتہ ۳ر ماہ کے فرق سے ۶ ماہ سے ۱۲۰ ماہ کے درمیان کسی بھی مدت کے لیے کھولا جاسکتا ہے، ماہانہ قسطیں =/۵ یا اس سے زیادہ ہو سکتی ہیں، متعیّن قسط کی رقم طے شدہ مہینوں کی مدت تک ہر مہینہ دینی پڑے گی، قسطوں کی مقدار ایک بار طے کیے جانے کے بعد اس میں تبدیلی نہیں کی جاسکتی بلکہ اگر کسی وجہ سے ماہانہ قسط بند کر دینی ہے تو کھاتہ دار جمع شدہ قسطوں کی رقم کو کم سے کم "گھریلو بچت اسکیم" کی بقیہ مدت تک میعادی جمع کھاتہ یا" یونزنیویش جمع راشی" میں تبدیل کرا سکتا ہے۔ کھاتہ دار کو گھریلو بچت اسکیم کے ذریعہ پوری کی گئی مدت تک کے لیے نفع بالائے نفع ملے گا۔

(۴) ماہانہ آمدنی اسکیم (M.I.S.)

ایک سال سے دس سال تک کسی بھی میعاد کے لیے یہ کھاتہ کھولا جاسکتا ہے، اس میں ہر ماہ ایک مقررہ شرح سے نفع ملتا ہے جو ماہ بماہ کھاتہ دار کے سیونگ بینک اکاونٹ/کرنٹ اکاونٹ/گھریلو بچت اسکیم میں جمع ہوتا رہتا ہے۔ یہ رقم بھی دوران مدت قابلِ واپسی ہوتی ہے۔

(۵) تمسکات: (نقدی پر مانٹر پتر یوجنا)

بینک اور ڈاک خانے مختلف قیمتوں کے تمسکات بھی جاری کرتے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

=/100، =/500، =/1000، =/5000، =/10000، =/25000، =/50000، =/100000،

ایک سال سے دس سال کے درمیان ایک ایک سال کے فرق سے کسی بھی میعاد کے لیے کسی بھی قیمت کا تمسک اس پر لکھی قیمت جمع کر کے حاصل کیا جاسکتا ہے، یہ تمام تمسکات درمیان مدت بھی واپس کر کے جمع شدہ رقم مع نفع واپس لی جاسکتی ہے، البتہ اس صورت میں نفع کی مقدار کم ہوگی۔ ڈاک خانے اِن ناموں سے تمسکات جاری کرتے ہیں:

کسان فلاحی نامہ (کسان وکاس پتر) اندرا فلاحی نامہ (اندرا وکاس پتر)

قومی بچت وثیقہ (نیشنل سیونگس سرٹیفکیٹ)

مختصر یہ کہ یہ کھاتے جس نوعیت کے بھی ہوں ان میں روپے جمع کرنے پر نفع ملتا ہے اور جمع شدہ روپے کسی بھی وقت وصول کیے جاسکتے ہیں۔

○ **زرِ پیشگی:** دکان، مکان یا آراضی کرایہ پر لینے کی صورت میں ایک خطیر رقم مالکان کو ایڈوانس یا زرِ پیشگی کے نام سے دینی

پڑتی ہے جو ماہ بماہ ہر مہینے کے کل یا جز کرایہ میں محسوب ہو کر وضع ہوتی رہتی ہے تاآں کہ ختم ہو جاتی ہے۔

○ **زر ضمانت:** دکان، مکان، آراضی کو کرایہ پر لینے کی ایک صورت میں کرایہ دار کو سیکوریٹی یا زر ضمانت کے نام سے خطیر رقم مالک کو دینی پڑتی ہے، یہ رقم مالک اپنے تصرف میں لانے کا مُجاز ہوتا ہے اور کرایہ دار کی طرف سے شے مستاجَر (کرایہ پر دی گئی چیز) کو واپس کرنے پر اسے کل زر ضمانت واپس مل جاتا ہے، البتہ یہ واپسی شی مُستاجَر کی واپسی کے ساتھ مشروط ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ

❶ بینک اور ڈاک خانوں اور لائف انشورنس کارپوریشن میں جمع شدہ رقوم اور زر ضمانت و زر پیشگی کی حقیقت کیا ہے، یہ " دیون " ہیں یا کچھ اور؟

❷ دیون سے ہیں تو ان کا شمار دین کی اقسام ثلاثہ (قوی، متوسط، ضعیف) میں سے کس قسم میں ہوگا؟

❸ ان رقوم پر زکاۃ کب اور کتنے دنوں کی واجب ہوگی یا واجب ہی نہ ہوگی؟

❹ ان رقوم کے منافع پر زکاۃ کا کیا حکم ہے؟

خلاصۂ مقالات بعنوان:

دیون اور ان کے منافع پر زکاۃ

تلخیص نگار: مولانا محمد عارف حسین قادری مصباحی، استاذ دارالعلوم قادریہ، نوریہ سیون بھدر

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے چوتھے فقہی سیمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے منتخب موضوعات میں سے ایک اہم موضوع تھا: "دیون اور ان کے منافع پر زکاۃ" حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ العالی نے سوال نامہ میں زندگی بیمہ، بینکوں، ڈاک خانوں اور زر پیشگی و زر ضمانت کا مختصر اور جامع تعارف پیش کرنے کے بعد چار اہم سوالات قائم کیے ہیں۔ ہندوستان کے مختلف خطّوں کی دانش گاہوں سے تعلق رکھنے والے علما و مفتیان کرام کے مقالے جو مجلسِ شرعی کو موصول ہوئے ہیں ان کی مجموعی تعداد ۱۴/ ہے۔ اب بالترتیب وہ سوالات اور علما کے اقوال و آرا ملاحظہ فرمائیں۔

پہلا سوال یہ تھا کہ: بینک، ڈاک خانوں اور لائف انشورنس کارپوریشن میں جمع شدہ رقوم اور زر ضمانت و زر پیشگی کی حقیقت کیا ہے یہ "دیون" ہیں یا کچھ اور؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات مختلف خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ یہ سب رقوم دین ہی ہیں، اس کے قائل درج ذیل حضرات ہیں۔

مفتی شفیق احمد شریفی، مفتی عنایت احمد نعیمی، مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، مفتی حبیب اللہ نعیمی مصباحی، مفتی عبد القدوس، مولانا اختر حسین مصباحی، مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی، مولانا انور نظامی، مولانا اختر حسین قادری، مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، مولانا حنیف قادری بریلوی، البتہ مولانا اختر حسین قادری نے زر پیشگی کو اجرت قرار دیا ہے۔

اور ان میں موخر الذکر مولانا حنیف صاحب قادری بریلوی نے زر پیشگی کو مطلقاً دین تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ وہ اس میں تفصیل کے قائل ہیں، موصوف لکھتے ہیں:

"البتہ زر پیشگی میں مثلاً پچاس روپے ایک ماہ کی اجرت ہیں، اور باقی تمام رقم پہلے ماہ تک دین ہی ہیں، پھر دوسرے ماہ میں مزید پچاس یا جتنے روپے دین سے اجرت میں تبدیل ہو جائیں گے۔"

اس موقف کے قائلین نے درج ذیل عبارات فقہیہ سے استدلال کرتے ہوئے اپنے موقف کو باقوت بنانے کی سعیِ

محمود کی ہے۔ "الاشباہ والنظائر" میں ہے:

"القول فی الدين وعرفه الحاوی القدسی بأنه عبارة عن مال حكمی يحدث فی الذّمة ببيع ٠ و استهلاك فی الذمة."

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"یہاں چار ہی صورتیں متصوّر ہیں، کام میں لگانے کے لیے یہ روپیہ دینے والے بغرض شرکت دیتا ہے یا بطور ہبہ یا بطور عاریت یا قرض۔ صورت ہبہ تو یہاں بداہۃً نہیں اور شرکت کا بطلان اظہر من الشّمس ... اب نہ رہے مگر عاریت یا قرض۔ عاریت ہے جب بھی قرض ہے کہ روپیہ صَرف کرنے کو دیا اور عاریت میں شے بعینہٖ قائم رہتی ہے، بہر حال یہاں نہیں مگر صورتِ قرض۔" (۱)

یہ دلیل مولانا انور نظامی مصباحی نے پیش کی ہے، موصوف زر پیشگی کے علاوہ کو دیون تسلیم کرتے ہیں۔

فتاویٰ امجدیہ میں ہے:

"بینک میں روپیہ رکھا ہے، اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ وہ بینک میں بطور امانت رکھا ہے، ایسا ہے جب تو سال بہ سال اس کی زکاۃ واجب الاداء ہے، اور اگر بینک کو بطور قرض دیا ہے جیسا کہ یہی متعارف ہے تو اگرچہ وجوب زکوٰۃ سال بسال ہو گا مگر واجب الادا اس وقت ہوگی جب کہ خمس نصاب کم از کم وصول ہو جائے۔"(۲)

یہ دلیل حضرت مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی نے پیش کی ہے۔

دوسرا نظریہ: مفتی عبد الرشید، حیدر آباد کا ہے، موصوف بینک، ڈاک خانوں اور لائف انشورنس میں جمع شدہ رقم کو مضاربت اور زر پیشگی و زر ضمانت کو دیون میں شمار کرتے ہیں۔

تیسرا نظریہ: حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی کا ہے۔ حضرت کے نزدیک زر پیشگی "من وجہ عقد قرض اور من وجہ عقد رہن" ہے۔

چوتھا نظریہ: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی کا ہے۔ موصوف کے نزدیک بینک اور ڈاک خانہ میں جمع شدہ رقم اپنی اصلیت اور حقیقت کے لحاظ سے امانت اور صورۃً دین اور قرض ہے جب کہ زر پیشگی کی شرعی حقیقت اجرت اور زر ضمانت کی حقیقت قرض کی ہے۔ موصوف نے زر پیشگی کے شئ مستاجَر کی اجرت ہونے پر بہارِ شریعت کی درج ذیل عبارت سے استناد کیا ہے۔

"بعض لوگ قرض لے کر مکان یا کھیت رہن میں رکھ دیتے ہیں کہ مرتہن مکان میں رہے اور کھیت کو جوتے، بوئے اور

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۱۱٦، رضا اکیڈمی

(۲) فتاویٰ امجدیہ، ص:۳٦۹، ج:۱، دائرۃ المعارف، الامجدیۃ

مکان یا کھیت کی کچھ اجرت مقرر کر دیتے ہیں مثلاً مکان کا کرایہ پانچ روپے ماہوار یا کھیت کا پٹہ دس روپے سال ہونا چاہیے اور طے یہ پاتا ہے کہ یہ رقم زر قرض سے مُجریٰ ہوتی رہے گی، جب کل رقم ادا ہو جائے گی، اس وقت مکان یا کھیت واپس ہو جائے گا، اس صورت میں بظاہر کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی، اگر چہ کرایہ یا پٹہ واجبی اجرت سے کم طے پایا ہو اور یہ صورت اجارہ میں داخل ہے، یعنی اتنے زمانے کے لیے مکان یا کھیت اجرت پر دیا اور زر اجرت پیشگی لے لیا۔"(۱)

دوسرا سوال یہ تھا کہ: [اگر بینک، ڈاک خانوں اور لائف انشورنس کارپوریشن میں جمع شدہ رقم اور زر ضمانت و زر پیشگی] دیون سے ہیں تو ان کا شمار دین کی اقسام ثلاثہ [قوی، متوسط، ضعیف] میں سے کس قسم میں ہوگا؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کی درج ذیل رائیں ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ بینکوں، ڈاک خانوں اور لائف انشورنس میں جمع شدہ رقوم اور زر ضمانت و زر پیشگی "دیون قویہ" سے ہیں۔ اس کے حامل درج ذیل ارباب فقہ وافتا ہیں۔

مفتی شفیق احمد شریفی، مفتی عنایت احمد نعیمی، مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، مفتی عبد الرشید، مفتی عبد القدوس، مفتی حبیب اللہ مصباحی، مفتی اختر حسین مصباحی، مولانا انور نظامی مصباحی، مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی، مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، مولانا اختر حسین بستوی۔

موخر الذکر دو علماے کرام نے زر پیشگی کے علاوہ کو "دیون قویہ" میں شمار کیا ہے۔

اس نظریے کے قائل حضرات نے درج ذیل عبارات فقہیہ سے استدلال کیا ہے۔

در مختار میں ہے: "القوي كقرض و بدل مال تجارة"(۲)

ردالمحتار میں ہے:

"قوله: كقرض، قلت: الظاهر أن منه مال المرصد المشهور في ديارنا، لأنه إذا أنفق المستاجر لدار الوقف على عمارتها الضرورية بأمر القاضي للضرورة الداعية إليه يكون بمنزلة استقراض المتولي من المستاجر، فإذا قبض ذلك كلّه أو اربعين درهمًا منه ولو باقتطاع ذلك من أجرة الدار تجب زكاته لما مضى السنين والناس عنه غافلون اه"(۳)

دوسری رائے: مولانا حنیف قادری بریلوی کی ہے۔ موصوف کا موقف خود ان کے ہی الفاظ میں ملاحظہ کریں۔ لکھتے ہیں:

---

(۱) بہارِ شریعت، حصہ ۱۷، ص: ۳۹

(۲) درِ مختار، ص: ۲۳۷، ج: ۳، کتاب الزکاة، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۳) رد المحتار، ص: ۲۳۷، ج: ۳، مطلب: في وجوب الزكاة في دين المرصد، دار الكتب العلمية، بيروت

"موقع اور محل کے اعتبار سے کسی قسم کا بھی تحقق ہو سکتا ہے۔ لہٰذا علی الاطلاق نہ یہ دیون قوی ہیں اور نہ متوسط و ضعیف۔"

تیسرا سوال یہ تھا کہ: بینکوں، ڈاک خانوں اور لائف انشورنس کارپوریشن میں جمع شدہ رقوم اور زر ضمانت و زر پیشگی، ان رقوم پر زکاۃ کب اور کتنے دنوں کی واجب ہوگی یا واجب ہی نہ ہوگی؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات تین خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ ان رقوم کی زکوۃ سال بسال واجب ہوگی البتہ واجب الادا اس وقت ہوگی جب کہ خمس نصاب یا کل نصاب پر قبضہ ہو جائے۔ اس نظریے کے حامل درج ذیل ارباب علم و دانش ہیں:

مفتی شفیق احمد شریفی، مفتی عنایت احمد نعیمی، مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، مفتی حبیب اللہ نعیمی مصباحی، مفتی عبد الرشید، مفتی عبد القدوس، مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، مفتی اختر حسین مصباحی، مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی، مولانا اختر حسین بستوی، مولانا انور نظامی۔

اس موقف کے قائل مقالہ نگار حضرات نے درج ذیل اسفار فقہیہ کی عبارتوں سے استناد کیا ہے۔

تنویر الابصار و در مختار میں ہے:

"تجب زكاتها إذا تمّ نصابًا بنفسه أو بما عنده ممّا يتم به وحال الحول ولو قبل قبضة فى القوى لكن لا فورًا بل عند قبض أربعين درهمًا من الدين القوى كقرض وبدل مال تجارة فكلمّا قبض أربعين درهماًيلزمه درهم."(۱)

اسی کے تحت رد المحتار میں ہے:

"إذا كانت الألف من دين قوى كبدل عروض تجارة فإن ابتداء الحول هو حول الأصل لا من حين البيع ولا من حين القبض فإذا قبض منه نصابًا أو اربعين درهمًا زكاه عمّا مضى بانيًا على حول الأصل."(۲)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"جو روپیہ قرض میں پھیلا ہے اس کی بھی زکاۃ لازم ہے، مگر جب بقدر نصاب یا خمس نصاب وصول ہو، اس وقت ادا واجب ہوگی، جتنے برس گزرے ہوں سب کا حساب لگا کر۔"(۳)

دوسرا موقف: مولانا حنیف صاحب بریلوی کا ہے، موصوف کے نزدیک چوں کہ یہ رقوم دیون تو ہیں مگر مطلقاً دین کی کسی ایک قسم میں سے نہیں بلکہ موقع اور محل کے اعتبار سے کسی بھی قسم سے ہو سکتے ہیں۔ اس لیے حکم زکاۃ میں بھی تفصیل کرتے

---

(۱) تنویر الأبصار درِ مختار، ص: ۲۳۶، ۲۳۷، ج: ۳، كتاب الزكاة، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲) ردالمحتار، ص: ۲۳۸، ج: ۳، مطلب في وجوب الزكاة في الدين المرصد، دار الكتب العلمية، بيروت

(۳) فتاویٰ رضویہ، ص: ۴۳۲، ج: ۴، رضا اکیڈمی

ہیں۔ ان کا موقف خود انہی کے الفاظ میں ملاحظہ کریں۔

"دیون قوی و متوسط ہیں تو سال بسال واجب ہوتی رہے گی، خواہ پچاس برس گزر جائیں۔ لیکن دین قوی پر واجب الادا اس وقت جب نصاب یا خمس نصاب وصول ہو اور وہ بھی صرف وصول شدہ رقم ہی کی، باقی غیر موصولہ کی ابھی نہیں.... اور دین متوسط ہے تو نصاب کامل یا اس سے زائد وصول ہونے پر واجب الادا ہوگی..... اور دین ضعیف ہے تو جس سال بقدر نصاب یا زائد یا کل رقم وصول ہوگی۔ اس وقت سے سال شروع ہوگا اور حولان حول پر اسی سال کی زکوۃ واجب الادا ہوگی۔"

تیسرا موقف: محقق مسائل جدیدہ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی کا ہے۔ حضرت نے پیشگی رقم کو "عقد رہن" قرار دیا ہے اور چوں کہ شئی مرہون کی زکاۃ نہ مرتہن پر ہے نہ راہن پر اس لیے وہ پیشگی رقم پر زکاۃ کے وجوب کے قائل نہیں۔ حضرت لکھتے ہیں:

"پیشگی رقم" کی شرعی حیثیت واضح ہوجانے کے بعد مسئلۂ زکاۃ کا حکم آسان ہوجاتا ہے۔ عقد رہن کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک وہ پیشگی رقم مالک دکان کے پاس ہے، اس کی زکاۃ کرایہ دار اور مالک مکان کسی پر واجب نہ ہوگی۔

مگر واضح رہے کہ حضرت مفتی صاحب کا یہ موقف شروع میں تھا پھر بعد میں وضوح دلائل اور پہلے کی بہ نسبت قوی دلائل فراہم ہونے کے بعد زر پیشگی کو قرض محض قرار دیا اور زر پیشگی دینے والے پر سال بہ سال وجوب زکاۃ کا قول کیا ہے۔ حضرت رقم طراز ہیں:

"اسی مسئلہ کی تحقیق کے دوران فقہ حنفی کے ممتاز عالم دین حجۃ الاسلام، امام ابوبکر الجصّاص الرازی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی کتاب "احکام القرآن" کا ۱۵؍ ذی قعدہ ۱۴۱۸ھ کو مطالعہ کر رہا تھا اس میں یہ صراحت ملی کہ جو رقم دوسرے کے ذمہ دین ہو اس کو رہن قرار دینا صحیح نہیں کہ رہن کے لیے مقبوض ہونا ضروری ہے اور دین مقبوض ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا، احکام القرآن کی اصل عبارت آیۂ کریمہ "فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ" کے تحت یہ ہے:

"واختلف فی رهن الدّين: فقال سائر الفقهاء: لا يصحّ رهن الدين بحال وقال ابن القاسم عن مالك ...... ويجوز فی قول مالك .... وهذا قول لم يقل احدٌ به من اهل العلم سواه وهو فاسدٌ أيضاً لقوله تعالىٰ: "فَرِهَانٌ مَّقْبُوْضَةٌ" وقبض الدين لا يصح مادام دينا إلا إذا كان عليه و لا إذا كان على غيره لأنّ الدّين هو حق لا يصحّ عند قبض و إنّما يتاتى القبض فی الأعيان اه."[1]

"لہٰذا اس رقم کی زکوۃ زر ضمانت دینے والے کے ذمہ واجب ہوگی۔"

چوتھا سوال یہ تھا کہ: ان رقوم کے منافع پر زکوۃ کا کیا حکم ہے؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین علما و مفتیانِ کرام متعدّد خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ ان رقوم کے منافع پر بھی زکوۃ واجب ہے اور واجب الادا اس وقت ہے جب کی خمس نصاب

(۱) احکام القرآن، ص: ۲۸۰، ج: ۲ دار احیاء التراث العربی

پر قبضہ ہو جائے، البتہ کچھ علماے کرام نے منافع پر وجوبِ زکوٰۃ کے لیے کچھ حصے پر قبضہ کی بھی شرط لگائی ہے۔ اس موقف کے قائل درج ذیل حضرات ہیں:

مفتی شفیق احمد شریفی، مفتی عنایت احمد نعیمی، مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، مفتی حبیب اللہ نعیمی مصباحی، مفتی عبد الرشید، مفتی عبد القدوس، مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی، مولانا اختر حسین قادری مصباحی راجستھان۔

ان حضرات نے اپنی دلیل کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ ہندوستان میں بینک اور لائف انشورنس کارپوریشن چوں کہ کافروں کے قبضے میں ہیں اور ان کی رضا سے جو مال ملے وہ حلال ہے اس لیے وہ مسلمانوں کے لیے حلال وطیب ہے اور بعد قبضہ اس کے مالک بھی ہو جاتے ہیں، اس لیے جب بقدر نصاب ہو تو منافع پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ ان حضرات نے درج ذیل کتب فقہیہ کی عبارات انیقہ سے استدلال کیا ہے۔

بدائع الصنائع میں ہے:

”وأما شرائط جريان الربا فمنها أن يكون البدلان معصومين، فإن كان أحدهما غير معصوم لا يتحقق الربا عندنا.“(۱)

فتح القدیر میں ہے:

”إنما يحرّم على المسلم إذا كان بطريق الغدر، فإذا لم يأخذ غدرًا فبأيّ طريق ياخذه حل بعد كونه برضا.“(۲)

جوہرہ نیرہ میں ہے:

”إن المسلم إذا دخل إليهم بغير أمان يجوز له أخذ مال الحربي بغير طيبة نفسه فإذا أخذه على هذه الوجه بطيبة نفسه كان أولىٰ بالجواز و إذا دخل إليهم بأمان فأموالهم مباحة فى الأصل إلا ما حظره الأمان وقد حظر عليه الأمان أن لا يأخذ ماله إلا بطيبة نفسه وإذا سلم إليه ماله على هذا الوجه فقد طابت نفسه فوجب أن يجوز.“(۳)

ہدایہ میں ہے:

”لنا قوله عليه السلام لا ربا بين المسلم والحربي فى دار الحرب و لأن مالهم مباح فى دارهم فبأيّ طريق أخذه المسلم أخذ مالًا مباحا إذا لم يكن فيه غدر.“(۴)

---

(۱) بدائع الصنائع، ص: ۲۸۴، ج: ۵، كتاب البيوع، شرائط جريان الربا، بركات رضا، گجرات.
(۲) فتح القدير، ص: ۳۸، ج: ۷، كتاب البيوع، بركاتِ رضا، پور بندر، گجرات.
(۳) جوهره نيره، ص: ۲۱۸، ج: ۲
(۴) الهدايه، ص: ۷۰، ج: ۳، كتاب البيوع، باب الربا، مجلس البركات، مبارك فور

دوسرا نظریہ: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی کا ہے، موصوف کے نزدیک بینک کے منافع پر اس وقت زکوۃ واجب ہے جب کہ وہ جمع کرنے والے کے قبضے میں آجائیں اور کسی طرح نصاب کو پہنچ جائیں۔ اور لائف انشورنس کارپوریشن کے منافع پر کسی بھی صورت میں وجوب زکوۃ کے قائل نہیں۔ موصوف نے اس موقف پر فتاویٰ رضویہ کی درج ذیل عبارت سے استدلال کیا ہے:

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"وقت واپسی جتنا جمع ہوا تھا اس کی ہر سال کی زکوۃ لازم آئے گی اور اگر اس سے زائد ملے گا تو اس کی زکوۃ نہیں کہ وہ بیمہ کرانے والے کی ملک نہ تھا۔"(۱)

تیسرا نظریہ: مولانا انور نظامی کا ہے موصوف کے نزدیک ان رقوم کے منافع پر مطلقاً زکوۃ واجب ہی نہیں ہے، موصوف نے بھی فتاویٰ رضویہ کی درج بالا عبارت سے استدلال کیا ہے۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۱٦٧، ج:۸، رضا اکیڈمی

فیصلے

دُیون کی مختلف صورتوں کے احکام

(۱) زرِ ضمانت (سیکورٹی کی رقم)

زرِ ضمانت قرض محض ہے اور زرِ ضمانت دینے والے پر اس کی زکاۃ واجب ہے جس کی ادائیگی قبضہ میں آنے کے بعد تمام سالہاے گزشتہ کی واجب ہوگی اور سال بہ سال ادا کر دے تو مناسب ہے —— رہا! یہ اشکال کہ یہاں اجارہ بہ شرطِ قرض ہے تو اس کی نظیر مسئلہ منی آرڈر ہے، جسے امام احمد رضا قدس سرہ نے تعامل و تعارف کے باعث جائز قرار دیا ہے، یہاں تعامل کے ساتھ حاجت بھی ہے، اس لیے یہ بھی جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) زرِ پیشگی (ایڈوانس رقم)

❶ عقد اجارہ کے انعقاد سے پہلے پیشگی رقم قرض ہے اور اس کی زکاۃ تحققِ شرائط کی صورت میں مقرض پر واجب ہوگی۔

❷ عقد اجارہ ہو جانے کے بعد پیشگی رقم اجرت ہے وہ حصہ بھی جو وضع ہو گیا اور وہ حصہ بھی جو آئندہ وضع ہوگا۔ (عالمگیری) اور اس کی زکاۃ تحققِ شرائط کی صورت میں مالک مکان پر واجب ہوگی تا آں کہ اجارہ فسخ ہو جائے (بدائع) واللہ تعالیٰ اعلم (۱)

(۱) عالمگیری کی عبارت یہ ہے:

”ثم الاجرةُ تُستَحقُّ بأحد معانٍ ثلاثةٍ: إمّا بشرط التعجيل، أو بالتعجيل، أو باستيفاء المعقود عليه، فإذا وُجد أحد هذه الأشياء الثلاثة فانّهٗ يملكها. كذا فى شرح الطحاوى“ اھ.

(ص:٤١٣، ج:٤، الباب الثانى في بيان أنّه متى تجب الاجرة) وكذا فى الهداية ص:٢٧٩، ج:٣، بابُ الأجر متى يستحق، مجلس البركات.

بدائع الصنائع کی عبارت یہ ہے:

(۳) منافعِ بینک کی زکاۃ

(الف) ڈاک خانے یا بینک میں جو مال جمع ہے وہ تو دین قوی ہے، اس پر زکاۃ فی الحال واجب ہے، اگر چہ وجوبِ ادا خمسِ نصاب پر قبضہ کے بعد ہوگا، مگر چاہے تو پورے مال کی زکاۃ ابھی ادا کر دے۔

بحث اس میں ہے کہ بینک راس المال پر جو منافع دیتا ہے اس پر زکاۃ واجب ہے یا نہیں؟ اس پر اتفاق ہے کہ جب تک منافع کا لیجربک میں اندراج نہیں اس پر زکاۃ نہیں۔ مگر لیجربک میں کھاتے دار کے نام اندراج کے بعد وجوب زکاۃ ہوا یا نہیں؟ اس پر یہ بات سامنے آئی کہ راس المال سے زائد جو نفع ملتا ہے وہ مالِ مباح ہے اور وہ مسلم کے قبضہ کے بغیر اس کا مملوک نہیں ہوتا، اور صرف لیجربک میں لکھ دینے سے کھاتے دار کا اس پر قبضہ متحقق نہ ہوا، اس لیے کہ قبضہ کی جو حقیقی، حکمی، مجازی صورتیں کتب فقہ میں بیان ہوئی ہیں یہ ان میں سے کسی صورت میں نہیں آتا۔ ہاں! لکھ دینے کی وجہ سے کھاتے دار کو یہ حق مل جاتا ہے کہ جب چاہے وہ اسے بینک سے نکال کر اپنے قبضہ میں لے لے۔

اس پر یہ اشکال تھا کہ مال مباح پر جو قبضہ کر لے وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے، تو فرض کیا جائے کہ کسی کے کھاتے میں صرف نفع کی رقم باقی رہ گئی ہے، اس رقم کا چیک کاٹ کر کسی کو اس نے دیا کہ تم نکال لاؤ تو نکالنے والا ہی اس کا مالک ہو جائے گا جیسے جنگل کی گھاس کاٹنے کا کسی کو وکیل بنایا تو وکیل گھاس کاٹ کر خود ہی مالک ہو جائے گا اور ایسے مال کی توکیل ہی باطل ہے۔

اس کا جواب بعد تنقیح یہ طے ہوا کہ: ہندوستان کے نیشنلائزڈ بینکوں اور خالص غیر مسلموں کی فائینس کمپنیوں میں اکاونٹ پر جو منافع ملتے ہیں وہ کھاتے دار کے حق میں مال مباح ہیں، اور ان کی اباحت ڈاک خانے، بینک اور کمپنیوں کی طرف سے صرف کھاتے دار کے حق میں مخصوص رکھی گئی ہے۔ لہٰذا اس حق خاص کی وجہ سے کھاتے دار کسی بھی شخص کو چیک دے کر اس مال مباح پر قبضہ کا وکیل بنا سکتا ہے، اور وکیل کا یہ قبضہ موکل کے حق میں مُثبتِ ملک ہوگا۔ جس طرح سلطان کسی فردِ خاص کو ارضِ موات میں حق اِحیا دے تو وہ فرد خاص خود احیا کرے یا کسی کو وکیلِ اِحیا بنائے بہر صورت اسی فرد مؤکل کی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ (رد المحتار و ہندیہ) (۱)

وذكر الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل البخاري فى الإجارة الطويلة الّتى تعارفها أهل بخارىٰ: أنّ الزكاة فى الأجرة المعجّلة تجب على الأجر؛ لأنّهٗ ملكهٗ قبل الفسخ، وإن كان يلحقه دينٌ بعد الحول بالفسخ. وقال بعض مشايخنا: أنّهٗ يجب على المستاجر أيضاً، لأنّهٗ يعدّ ذٰلك مالًا موضوعًا عند الأجر" اھ (بدائع الصنائع، ص:۹، ج:۲، کتاب الزکاۃ، برکات رضا)

أقول:" والمختار هو ما اختاره الإمام أبو بكر." (المرتب غفرلہ)

(۱) ردالمحتار کی عبارت یہ ہے:

"وفيها (أي في التاترخانية) قبيل كتاب الإحياء: سُئل السمرقندي في رجل وكّل بإحياء الموات، هل هو

بینک وغیرہ کے مذکورہ منافع جس روز قبضے میں آئیں اور کھاتے دار صاحبِ نصاب ہو تو نصاب سے ملحق ہو جائیں گے اور نصاب کے حولانِ حول پر سب کی زکاۃ واجب ہوگی، ورنہ قدرِ نصاب تک پہنچنے کے دن سے ایک سال پورے ہونے پر زکاۃ واجب ہوگی اور اگر کسی صورت میں قدر نصاب کو نہ پہنچے تو زکاۃ واجب نہیں۔

(ب) جی. پی. ایف. وغیرہ کے احکام

بینک کے منافع پر بحث کے ساتھ یہ سوالات بھی سامنے آئے

(۱) جی، پی، ایف کے راس المال اور منافع کا حکم؟ (۲) جی، آئی، ایس کے راس المال اور منافع کا حکم؟

(۳) حکومت کے ملازمین کو ملنے والے بونس کا حکم؟ (۴) ایریر کا حکم؟

ان کے حسب ذیل جوابات طے ہوئے۔

(۱)-(۲) جی، پی، ایف اور جی، آئی، ایس کا راس المال جزء تنخواہ ہے جو ملازم کی ملک ہے، لہذا وہ بقدر نصاب ہو یا نصاب کے ساتھ ملحق ہو تو اس پر سال بسال زکوۃ واجب ہوگی، البتہ ادائیگی خمسِ نصاب پر قبضہ کے بعد واجب ہوگی، اور دونوں کے منافع پر قبضہ کے بعد اپنے شرائط (بقدر نصاب ہونے یا نصاب کے ساتھ ملحق ہونے) کے ساتھ زکوۃ واجب ہوگی۔

للوكيل كما في التوكيل بالاحتطاب والاحتشاش، أم للموكل كما في سائر التصرفات؟ قال: إن أذن الإمام للموكل بالإحياء، يقع له اهـ (ج:٥، ص:٢٧٨، أوائل كتاب إحياء الموات، دار إحياء التراث العربي)

ہندیہ کی عبارت یہ ہے:

سئل بعضهم عن رجل وكلّ رَجلا بإحياء الموات له فأحياه الوكيل، أهو للوكيل كما في التوكيل فى الاحتطاب والاحتشاش، أم يقع للموكل كما في سائر التصرّفات من البيع والإجارة: فقال: إن أذن الإمام الموكل بالإحياء يقع له . كذا في الغرائب. (ج:٥، ص:٣٨١، قبيل كتاب التحري ، كوئٹه، پاكستان)

اسی کتاب میں ہے:

وكلّ رجلا بإحياء الموات له فأحياه فهو للموكل إن أذن الإمام له في الإحياء. كذا في القنية.

(أيضاً، ص:٣٨٧، كتاب إحياء الموات)

حدیثِ پاک میں ہے:

ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه. (نصب الراية، ج:٤، ص:٢٩، حديث نمبر ٧٥٢٢، كتاب إحياء الموات)

اور ہدایہ میں ہے:

الإحياء سبب الملك إلا عن عند أبي حنيفة إذن الإمام من شرطه.

(الهداية مع الدراية، ج:٤، ص:٤٦٣، كتاب إحياء الموات، مجلس بركات، مبارك پور)

[مرتب غفرله]

③ بونس کی رقم ایک خاص قسم کا انعام ہے، ملازم اس پر قبضہ کے بعد اس کا مالک ہوگا اور زکاۃ اس کے بقدرِ نصاب پہنچنے، یا نصاب کے ساتھ ملحق ہونے پر بعد قبضہ ہی واجب ہوگی۔

④ ایریر کی رقم تنخواہ کی ہی بقایا رقم ہوتی ہے، اس لیے جس تاریخ کو گورنمنٹ، ایریر کا حکم صادر کرے گی اسی تاریخ سے ملازم ایریر کا مالک ہوگا، اجرائے حکم (G.O.) سے پہلے جتنے دنوں کے ایریر کا حکم ہوا ان دنوں میں ملک ثابت نہیں۔ اور زکاۃ کا وجوب ملک کی تاریخ سے حسبِ تفصیل بالا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

☆☆☆☆

چیک کی خرید وفروخت

☆ سوال نامہ

☆ خلاصۂ مقالات

☆ فیصلے

سوال نامہ

چیک کی خرید و فروخت

ترتیب: مفتی محمد معراج القادری، رکن مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

عرصۂ دراز اور عہد عتیق ہی سے ملکوں میں یہ رواج چلا آرہا ہے کہ معاملات قرض میں دائن اور مدیون کے مابین رقعہ اور اقرار نامہ تحریر کر لیا جاتا رہا ہے کہ دائن کے پاس ایک ثبوت رہے اور حصول قرض میں آسانی ہو۔

تجارتی لین دین اور کاروبار میں بطور ثبوت و سند ہنڈی اور پرامیزری نوٹوں کی شکلیں بھی موجود رہیں، اصل ثمن اور تحویل کو چیک میں بدلنے اور منتقل کرنے کا طریقہ قرون وسطی ہی سے جاری ہے۔ ذرائع لین دین میں بینک میں تین طریقے رائج ہیں:

(۱) پرامیزری نوٹ (۲) بل آف ایکسچینج (۳) چیک۔

پرامیزری نوٹ: جو بینک نوٹ یا کرنسی نوٹ نہ ہو کر ایک ایسا دستاویز ہے جو تحریری شکل میں بغیر شرط ہوتی ہے جس میں اس کا لکھنے والا دوسرے شخص کو یا اس کے حکم پر کسی اور کو ایک مشت رقم دینے کا وعدہ کرتا ہے۔ یعنی قرض دار اور قرض خواہ کے مابین جو تحریر بطور ثبوت و سند لکھی جاتی ہے وہ پرامیزری نوٹ کہلاتا ہے۔ اس میں دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے، ایک لکھنے والا، دوسرا وہ جس کے نام لکھا گیا۔

بل آف ایکسچینج: وہ ایسا تحریری دستاویز ہے جس میں کوئی شرط نہیں ہوتی جس میں اس کو لکھنے والا دوسرے آدمی کو یہ حکم دیتا ہے کہ وہ کسی آدمی کو یا وہ جس کو کہے ایک مشت رقم ادا کرے۔

چیک: وہ بل آف ایکسچینج ہے جو کسی بینک ہی کے نام کاٹا جائے اور جس کا پیمنٹ ڈمانڈ پر ہی ہو۔ یعنی جو تاریخ چیک پر ڈالی گئی ہے اس تاریخ سے لے کر چھ مہینے تک رقم کی ادائیگی بینک پر لازم ہے۔

چیک کی دو قسم ہے ـــــ (۱) آرڈر (۲) بیرَر۔

آرڈر: وہ چیک ہے کہ جس کے نام کا ہو اسے ہی پیمنٹ ملے یا وہ جس کو حکم دے۔

بیرر: وہ چیک ہے کہ جس کے بھی ہاتھ میں ہو وہی اس کو بھنا سکتا ہے۔ چیک کی پانچ شرطیں ہیں:

(۱) تحریری شکل میں ہو (۲) بغیر شرط ہو (۳) بینک ہی کے نام حکم نامہ ہو (۴) ایک متعیّنہ رقم کے لیے ہو (۵) وہ نامزد ہو یا وہ جس کو حکم دے یا بیرل کی شکل ہو۔

خلاصہ یہ کہ چیک چھپے ہوئے مخصوص فارم پر کسی بینک کے نام حکم نامہ ہوتا ہے، بینک کو بغیر شرط درج رقم حامل چیک کو دینی لازم ہوتی ہے بشرطے کہ میعاد ختم نہ ہوئی ہو اور کھاتے دار کے کھاتے میں رقم موجود ہو، نیز اس میں کسی طرح کی کوئی کمی نہ ہو۔ چیک کے ذریعہ بینک سے وہ رقم ممکن الحصول ہو جاتی ہے جو بینک پر دین ہوتی ہے۔ ایک مرتبہ چیک بھن جانے کے بعد اگر کسی طرح اسے بینک سے حاصل کر کے دوبارہ بھنانا چاہیں تو بینک بھنے ہوئے چیک پر دوبارہ رقم ہرگز نہ دے گا، کیوں کہ ایک مرتبہ بھن جانے کے بعد یہ بینک کی نظر میں بے وقعت اور بے کار ہو جاتا ہے۔ (یہ تمام معلومات The Negotiable Instruments Act 1881 اور اور ینٹیل بینک کے منیجر سے حاصل ہوئیں)

مروجہ نوٹ (کرنسی) یہ بھی پرامیزری نوٹ ہی کی قبیل سے ہے کہ دونوں میں وعدہ تحریر ہوتا ہے۔ جیسے مروجہ نوٹوں میں یہ عبارت درج ہے: I promise to pay the bearer مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ پرامیزری نوٹ جس کے نام ہو یا وہ جس کو حکم دے وہی اس کو بھنا سکتا ہے اور کرنسی جس کے بھی ہاتھ میں ہو وہی استعمال کر سکتا ہے۔

نیز دوسرا فرق یہ ہے کرنسی خود مال بن کر ثمن کی جگہ استعمال ہوتی ہے، بر خلاف پرامیزری نوٹ اور چیک وغیرہ کے، چوں کہ ابتداءً جب کاغذی نوٹوں کی ایجاد ہوئی تھی تو اس کا اعتماد لوگوں میں بحال کرنے کے لیے حکومتوں اور سلطنتوں نے بطور ضمانت چاندی کے اصل روپے اپنی تحویل میں محفوظ کر کے ان کی جگہ کاغذی نوٹ جاری کر دیے تھے، یہی وجہ ہے کہ مروجہ نوٹوں پر آج تک گورنمنٹ کی طرف سے یہ عبارت تحریر ہے "میں دھارک کو.......... ادا کرنے کا وچن دیتا ہوں" نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد بایں وجہ بحال ہو گیا تھا کہ باستثنا ایک روپے کے باقی تمام نوٹوں کی ۵۲ زر ضمانت گورنمنٹ کی تحویل میں محفوظ تھی۔ کرنسی کی ایجاد کے بعد سارا کاروبار اسی کے ذریعہ ہونے لگا، لوگوں نے اسی کو مال سمجھا اور ثمن کی جگہ اسی کو استعمال کیا جانے لگا، لہذا یہ حکومت اور عرف کے مال قرار دینے سے ثمن اصطلاحی مقرر ہو گیا، کہ اگرچہ خلقۃً اس میں ثمنیت ثابت نہیں کہ یہ اصل خلقت کے اعتبار سے مبیع ہے، مگر قوم و عرف کے مال قرار دینے سے اس میں ثمنیت ثابت ہو گئی کہ رواج ہی مدار مالیت ہے۔

رہ گیا آج تک نوٹوں پر تحریر کردہ جملہ "میں دھارک کو.........." تو یہ وعدہ محض عوام میں نوٹ کی ثمنیت پر اعتماد بحال رکھنے ہی کے لیے اس پر تحریر کیا جاتا ہے، یہ فرضی وعدہ نوٹوں کی ثمنیت و مالیت میں مؤثر نہ ہوگا، نہ حکومت کی توثیق سے یہ سند دین یا حوالہ ثمن قرار دیا جائے گا کہ رواج مدارِ حکمِ مالیت ہے، حکومت نہیں۔

بر خلاف چک، پرامیزری نوٹ اور بل آف ایکسچینج کے — کہ یہ ابتدا ہی سے دستاویز، سند زر اور حوالہ سمجھے جاتے رہے، اہل عرف نے کبھی بھی ان پر ثمنیت و مالیت کا حکم نہ لگایا، یہی وجہ ہے کہ اگر یہ گم ہو جائے یا اس میں کسی طرح

کا نقصان آجائے تو اس کا بدل لیا جاسکتا ہے۔ چیک وغیرہ کے تعلق سے مذکورہ تفصیلات اس امر پر قطعی شاہد ہیں کہ یہ مثل نوٹ ثمن اصطلاحی نہیں، بلکہ سند مال اور حوالۂ ثمن ہے۔

چیک کے تعلق سے دراصل یہ وضاحت مطلوب ہے کہ یہ گو ثمن و مال نہیں، بلکہ سند زر ہے، مگر کیا اصل خلقت کے اعتبار سے یہ مبیع اور مال متقوم نہیں؟ نیز کیا کمی، بیشی کے ساتھ اس کی بیع و شرا نا جائز و حرام ہے؟

شریعت طاہرہ میں بیع مبادلۃ المال بالمال کو کہتے ہیں، یعنی دو شخصوں کا باہم مال کو مال سے ایک مخصوص صورت و کیفیت کے ساتھ تبادلہ کرنا—— بیع کے شرائط سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مبیع مال متقوم ہو اور جو چیز متقوم ہوگی عموماً اس کا مال ہونا لازم ہے، التقویم یستلزم المالیۃ۔ فقہائے کرام مال کی یہ تعریف فرماتے ہیں: المال ما يميل إليه الطبع و يجري فيه البذل و المنع. المال ما يميل إليه الطبع و يمكن ادّخاره لوقت الحاجة.(۱)

جس کی طرف طبائع میل کریں اور وقت حاجت کے لیے ذخیرہ بنا رکھا جائے۔ معاملۂ بیع و شرا میں دونوں جانب مال ہوتا ہے، بائع ایک مال مشتری کے حوالہ کرتا ہے اور مشتری بھی اس مال کے عوض بائع کو مال ہی دیتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ دونوں اموال متحد الحیثیۃ نہیں، جو مال مبیع قرار دیا جاتا ہے وہ مقصود بذاتہ اور منظور لذاتہ ہوتا ہے، بر خلاف ثمن کے۔ فقہائے کرام نے اشیا و اموال کو چار اقسام پر منقسم کیا ہے۔ مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ رقم طراز ہیں:

”مال چار قسم ہے، جیسا کہ بحر الرائق وغیرہ میں ہے۔

اول وہ کہ ہر حال میں ثمن ہی ہے اور وہ سونا چاندی ہیں کہ ہمیشہ ثمن ہی رہیں گے، خواہ ان کے عوض کوئی چیز بیچی یا ان کو کسی چیز کے عوض بیچنا کہیں۔

قسم دوم وہ جو ہر حال میں مبیع ہے، جیسے کپڑے چوپائے، کہ اگر ان کے عوض کوئی چیز بیچنا کہیں اور ان کا مبادلہ کسی شے کے ساتھ ہو وہ کبھی ذمہ پر دین ہو کر لازم نہ ہوں گے۔

قسم سوم وہ جن کی ذات میں کوئی ایسا وصف ہے جس کے سبب کبھی ثمن، کبھی مبیع ہوتے ہیں (مثلاً) مثلی چیز اگر سونے چاندی کے مقابل ہو تو مطلقاً مبیع ہے، ورنہ اگر اس کے عوض بیچنا کہیں تو مطلقاً ثمن ہے، ورنہ اگر معین ہو تو ثمن ہے اور غیر معین ہو تو مبیع۔ (كما في بيع السلم)

قسم چہارم وہ کہ حقیقۃً کوئی متاع ہو اور اصطلاحاً ثمن، جیسے پیسے تو وہ جب تک چلتے ہیں ثمن ہیں، ورنہ اپنی اصل کی طرف لوٹ جائیں گے“۔(۲)

چیک کی مذکورہ تفصیل سے یہ بالکل واضح ہے کہ عرفاً یہ ایک نوشتہ سند زر اور خلقۃً متاع اور کاغذ کا ایک ٹکڑا ہے اور حسب

---

(۱) در مختار، ج:۷، ص:۱۰، کتاب البیوع، دار الکتب العلمیۃ، بیروت.

(۲) ملخصاً از فتاوی رضویہ، ج:۷، ص:۱۳۲ تا ۱۳۵، کفل الفقیہ الفاہم في أحکام قرطاس الدراہم، رضا اکیڈمی

تصریح علما کاغذ مال متقوم ہے، اگر چہ وہ ایک ٹکڑا ہو، جیسا کہ "کفل الفقیہ الفاہم" میں اس کی صراحت موجود ہے۔ مجد داعظم قدس سرہ سرکاری اسٹامپ کی بابت ارشاد فرماتے ہیں:

"اور صرف یہ بات کہ دمڑی کا کاغذ سو روپے کو کیوں کر جائے بعد ثبوت تراضی مؤثر نہیں، ہر شخص اپنے مال کا مختار ہے، جتنے کو چاہے بیچے، امام محقق علی الاطلاق فتح القدیر میں فرماتے ہیں:

"لو باع كاغذة بألف يجوز ولا يكره".[1]

مروجہ کاغذی نوٹ کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

"أمّا أصله فمعلوم أنّه قطعة كاغذ، والكاغذ مال متقوم وما زادته هذه السكة إلّا رغبة الناس إليه وزيادة في صلوح ادّخاره للحاجة وهذا معنى المال، أي: ما يميل إليه الطبع و يمكن ادّخاره للحاجة كما في البحر والشامي وغيرهما و معلوم أن الشرع لم يرد بحجر المسلم عن التصرفات في قطعة قرطاس كيفما كانت، كما ورد به في الخمر والخنزير، وهذا هو مناط التقوم، كما في ابن عابدين و فيه عن التلويح: المال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع وقت الحاجة والتقويم يستلزم المالية، و فيه عن البحر عن الحاوي قدسي: المال اسم لغير الآدمي، خلق لمصالح الآدمي و أمكن إحرازه و التصرف فيه على وجه الاختيار. اهـ. وقد قال المحقق على الإطلاق في فتح القدير: لو باع كاغذة بألف يجوز ولا يكره".[2]

نیز فرماتے ہیں:

بھلا بتا تو ایک ورق کاغذ ہو جس میں ایک علم نفیس عجیب و غریب نادر ہو اور ایک شخص اس علم کا طلب گار ہو اور اس کی طلب جانتا ہو، وہ اس ورق کو دس ہزار میں خریدلے تو کیا کوئی اس میں خلاف ہے؟ ہر گز نہیں، بلکہ حلال وطیب ہے۔[3]

سیدنا امام احمد رضا قدس سرہ کے ان جملہ ارشادات سے واضح ہے کہ کاغذ مال متقوم ہے، اگر چہ ایک ٹکڑا ہو اور ہر آدمی کو اختیار ہے کہ اپنا مال جتنے میں چاہے فروخت کرے۔ عرف عام میں یہ طریقہ بھی رائج ہے کہ چیک ہی کے ذریعہ لوگ سامان کی خریداری بھی کر لیا کرتے ہیں، جیسے زید نے عمرو سے دس میٹر کپڑا خریدا جس کی قیمت پانچ سو روپے ہوئی، زید نے اس کپڑے کی قیمت میں عمرو کو پانچ سو روپے کا چیک دیا، پھر عمرو نے پانچ سو روپے کا گیہوں خریدا اور اس کی قیمت میں وہی پانچ سو کا چیک دیا، ھکذا و ھکذا. ظاہر ہے اس جگہ چیک نہ مبیع ہے، نہ ثمن۔ مبیع اس لیے نہیں کہ یہاں متاع کا مبیع ہونا متعیّن ہے اور ثمن کا تحقق اس لیے نہیں کہ یہ تمسک ہے جو قرض دار کی طرف سے قرض خواہ کے لیے رسید دین و سند قرض ہوا کرتا ہے اور حسب ضابطہ بیع کے لیے

---

(۱) فتاوی رضویہ ص: ۳۰، ج: ۷، رضا اکیڈمی

(۲) فتاوی رضویہ، ج: ۷، ص: ۱۲۸، رسالہ: كفل الفقيه الفاهم في أحكام قرطاس الدراهم، رضا اکیڈمی

(۳) فتاوی رضویہ، ص: ۳۱، ج: ۷، رضا اکیڈمی

تبادلۂ مال بالمال شرط۔ اگر ثمن بینک میں جمع شدہ اصل رقم جو بینک پر دین ہے اسے ٹھہرایا جائے تو یہاں انعقاد بیع کے بعد بائع سے اگر وہ چیک غائب ہو جائے یا اس میں نقصان پیدا ہو جائے تو بائع کو یہ اختیار ہونا چاہیے کہ مشتری سے دوبارہ پانچ سو روپے یا اس کا چیک لے لے کہ تمسک باطل ہونے سے دین باطل نہیں ہوتا۔ کاسر السفیہ الواہم میں ہے:

"ہر عاقل جانتا ہے کہ تمسک کے وجود وعدم پر دین کا وجود وعدم موقوف نہیں ہوتا، بلکہ جب دین ثابت ہو مدیون پر دینا لازم آئے گا، تمسک رہے یا نہ رہے"۔ [1]

اسی میں ہے:

"اور اگر تمسک ہوتا تو واجب تھا کہ ہمیشہ ہر حال میں بدل (عوض) دیا جاتا کہ تمسک کے نقصان یا فقدان یا خود ہلاک و تلف کر دینے سے دین پر کچھ اثر نہیں پڑتا"۔ [2]

یہاں یہ تفصیل بھی ممکن ہے کہ جب دام اور قیمت بینک میں جمع شدہ رقم ہے اور زید نے مبیع کے عوض ابھی اصل رقم دی نہیں، بلکہ صرف ثمن کی سند یا حوالۂ ثمن دیا ہے تو گویا زید کے ذمہ ثمن کی وہ رقم دین ہے؟ اگر دین ہے تو یہ حوالہ کی صورت ہوئی کہ حوالہ دین کو اپنے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ کی طرف منتقل کر دینے کو کہتے ہیں۔ مدیون کو محیل کہا جاتا ہے اور دائن کو محتال اور محتال لہ اور جن پر حوالہ کیا گیا اس کو محتال علیہ کہتے ہیں۔ صورت مذکورہ میں زید عمرو کا مدیون اور محیل ہوگا اور بینک محتال علیہ اور عمرو محتال اور فقہا فرماتے ہیں کہ محتال اور محتال علیہ کی رضا سے حوالہ صحیح ہے۔ تصح الحوالة برضاء المحتال.

عالمگیری میں ہے: شرائطها أنواع، بعضها يرجع إلى المحتال عليه. منه رضاه. [3] بینک محتال علیہ اپنے اس ضابطہ سے کہ جو چیک لے کر آئے گا وہ درج رقم پائے گا حوالہ قبول کر چکا ہے۔

لیکن یہاں یہ امر لائق اعتنا ہے کہ عقد عموماً بالنقد المعجل ہوتا ہے، عقد بالمؤجّل اس وقت قرار دیا جاتا ہے کہ جب بیع میں مشتری یہ شرط رکھ دے کہ میں اس مبیع کی قیمت مثلاً ایک مہینہ کی تاخیر سے دوں گا، عقد بالمؤجل کی صورت میں تو مشتری کے ذمہ دام کا دین ہونا ممکن ہے، مگر عقد بالنقد کی صورت میں ثمن کا دین ہونا محل نظر ہے۔

عرف میں اگر چیک کے ذریعہ اشیا کی خرید نقد تصور کی جاتی اور بائع یہ سمجھتا کہ ہمیں دام نقد وصول ہوا، وہ دین نہ سمجھتا اور نہ ہی مشتری کی طرف سے ادائگی بالمؤجل کی شرط ہوتی تو یہ صورت عقد بالنقد ہوتی جس میں حوالہ کی شکل غیر متعیّن، کیوں کہ کپڑے کی خریداری میں زید نے جب عمرو کو چیک دیا اور عمرو نے ثمن نقد تصور کیا تو زید عمرو کا مدیون نہ ہوا، بلکہ اب صرف بینک زید کا مدیون ہے کہ جمع شدہ رقم بینک پر دین ہوتی ہے، زید دائن محتال اور بینک مدیون محیل۔ عقد بالنقد کی صورت میں زید جب

---

(۱) فتاوی رضویہ، ص: ۲۰۲، ج:۷، رسالہ: کاسر السفیہ الواہم، رضا اکیڈمی.

(۲) فتاوی رضویہ، ص: ۲۰۲، ج:۷ رسالہ: کاسر السفیہ الواہم، رضا اکیڈمی.

(۳) فتاوی عالم گیری، ج:۳، ص:۲۹۵، کتاب الحوالة، الباب الأول في تعريفها و ركنها و شرائطها و أحكامها.

مدیون نہ ہوا، بلکہ وہ صرف دائن ہے تو حوالہ صحیح نہیں کہ حوالہ مدیون کی طرف سے ہوتا ہے نہ کہ دائن محتال کی طرف سے۔

ہاں! اگر عرف یہ ہو کہ عقد بیع میں چیک دینے پر ادائیگی ثمن سمجھی جاتی ہو تو یہ ضرور حوالہ کی صورت ہونی چاہیے۔ اسی طرح اگر قرض دہندہ کو قرض کی ادائگی میں چیک دیا جائے تو بھی حوالہ صحیح ہوگا، مثلاً زید نے عمرو سے دس ہزار روپے قرض لیے اور زید کے دس ہزار روپے بینک میں جمع ہیں، اب زید عمرو (قرض خواہ) کو ادائگی قرض میں دس ہزار کا چیک دیتا ہے تو گویا زید مدیون محیل اپنا دین بینک مدیون پر اتار رہا ہے اور یہ حوالہ صحیح ہے۔ یہ تمام تفصیلات چیک کے تمسک کی تقدیر پر تھیں، لیکن اگر عقد بیع میں مبیع کے بالمقابل چیک کو دام اور قیمت کی حیثیت دی جائے اور اسے مال کی تیسری قسم سے شمار کیا جائے تو کیا اس کا ثمن ہونا بھی ممکن ہے؟

—— مال کی تیسری قسم مجدد اعظم رضی المولیٰ تعالیٰ عنہ نے یہ بیان فرمائی ہے:

(مال کی تیسری قسم بیع سلم کے ساتھ مخصوص ہے)

" جن کی ذات میں کوئی ایسا وصف ہو جن کے سبب کبھی ثمن کبھی مبیع ہوتے ہیں، مثلاً مثلی چیز اگر سونے چاندی کے مقابل ہو تو مطلقاً مبیع ہے، ورنہ اگر اس کے عوض بیچنا کہیں تو مطلقاً ثمن ہے"۔

ظاہر ہے کہ چیک پر اگر دس ہزار کی رقم درج ہے تو یہ اس کے کاغذ کی قیمت نہیں کہ کاغذ کی قیمت زیادہ سے زیادہ ایک دو روپے ہوگی اور دس ہزار روپے جو لفظوں میں یا ہندسوں میں تحریر اور نقش ہیں، دس ہزار روپے اس لکھے ہوئے علم کی قیمت نہیں کہ وہ مال کی قبیل سے نہیں، اسی لیے فقہاے کرام فرماتے ہیں:

"قرآن چرانے میں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا، اگرچہ اس پر سونا چڑھا ہو، اس لیے کہ لکھے ہوئے کے اعتبار سے وہ از قبیل مال ہی نہیں اور اس کا محفوظ رکھنا اس مکتوب ہی کی غرض سے ہے، نہ کہ جلد، ورقوں اور نقوش زر کے لیے کہ یہ چیزیں تو تابع ہیں۔[۱]

لہذا یہی کہا جائے گا کہ اس ایک ورق چیک کی حیثیت اور اس کی قیمت اسی تحریر کے سبب دس ہزار کو پہنچ گئی اور اسی بنیاد پر لوگوں کی رغبتیں اس کی طرف زیادہ ہوگئیں اور جب اس کی حیثیت دس ہزار روپے کی ہوگئی، رغبتیں اور میلان اس کی طرف ہو گیا، وقت حاجت کے لیے اسے ذخیرہ بنا کر رکھنے بھی لگے اور اس کے عوض بھی چیزیں خریدی جانے لگیں تو اس تیسری قسم کی روشنی میں اسے ثمن ہونا چاہیے، جب کہ اس کے ذریعہ چیزیں خریدی جائیں اور کاغذ کا مثلی ہونا بھی ظاہر ہے، کیوں کہ مثلی وہ شی ہے کہ جن کی جنسوں میں فرق یا تو بالکل نہ ہو یا ہو مگر اتنا معمولی کہ وہ بالکل کالعدم قرار دیا جائے اور اس کا اعتبار نہ ہو، جیسے سونا، چاندی، جو، گیہوں وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب ذوات الامثال سے ہیں۔ اور ذوات القیم وہ ہے جس میں بہت نمایاں اور واضح فرق ہو، جیسے گائے، بھینس، جانور وغیرہ۔ کاغذ اگر مثلی نہ ہوتا تو نوٹوں اور چکوں کو قرض میں لینا دینا صحیح نہ ہوتا، کیوں کہ حسب تصریح فقہاے کرام قرض لینا دینا یہ صرف ذوات الامثال میں جائز ہے، خلاصہ یہ کہ جب چیک مثلی چیز ہے اور اس کے عوض بیچنا بھی معروف ہے تو عقد بیع میں جب اس کے ذریعہ چیزیں خریدی جائیں اور مبیع کے عوض اسے مال سمجھ کر دیا جائے تو اس

---

(۱) فتاوی رضویہ، ص: ۱۳۲، ج:۷، رسالہ: كفل الفقيه الفاهم في أحكام قرطاس الدراهم، رضا اکیڈمی

کی حیثیت بلحاظ قسم سوم مال اور ثمن کی ہونی چاہیے۔

لیکن اس پر یہ اشکال وارد ہوگا کہ جب بیع منعقد ہو جائے اور بائع ثمن (چیک) لے لے پھر بعد انعقاد بیع اگر بائع سے وہ چیک گم ہو جائے یا اس میں کچھ نقصان پیدا ہو جائے تو اس کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ مشتری سے دوبارہ چیک لے لے، حالاں کہ تلف اور ضائع ہو جانے کے بعد لوگ چیک کاٹنے والے سے دوبارہ روپے یا چیک لے لیتے ہیں۔

اس اشکال کے حل میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بائع کی زیادتی ہے، کیوں کہ جب اس نے اپنی رضا و خوشی سے دام میں وہ چیک لے لیا، عقد بیع میں تراضی طرفین پائی گئی تو اب دام اور ثمن کے ہلاک اور تلف ہونے سے اس کو اختیار باقی نہ رہا، پھر بھی وہ لیتا ہے تو یہ اس کی تعدی ہے اور شریعت کے خلاف کسی کی زیادتی عقد بیع میں مؤثر نہ ہوگی۔ عرفاً چیک یا تو تمسک ہوتا ہے یا مبیع محض۔ شق اول پر بیع روپے سے ہوتی ہے، شق ثانی پر روپے کے عوض میں چیک خریدتے ہیں، مگر صراحتاً یا رواجاً یہ شرط ہوتی ہے کہ چیک اگر بینک نے قبول نہ کیا تو روپے واپس کرنے ہوں گے، یعنی جتنے روپے چیک پر درج ہیں یا اس سے زائد۔ اس صورت میں یا تو مثل سابق تمسک ہے اور یا تو مبیع معیوب جس میں خیار عیب حاصل ہو، خیار عیب میں یا تو فسخ بیع ہوگی یا رجعت بالنقصان۔

تفصیل بالا کی روشنی میں درج ذیل سوالات مطلوب ہیں:

① کیا "چیک" صرف تمسک اور سند زر ہے یا اصل خلقت اور کاغذ کی مالیت کے اعتبار سے مبیع اور مال متقوم بھی ہے، اگر مبیع ہے تو اس کی بیع و شرا کمی، بیشی کے ساتھ جائز ہے یا نہیں؟

② مبیع ہونے کی تقدیر پر اگر اس کی بیع روپیوں کے بدلے ہو جائے اور پھر مشتری کے ہاتھ سے گم ہو جائے یا اس میں نقصان پیدا ہو جائے تو کیا مشتری کو یہ اختیار رہے گا کہ بائع سے اس کا بدل لے لے یا بیع فسخ کر دے جب کہ مبیع کی صورت میں تبادلہ ناممکن ہوتا ہے؟

③ کیا یہ جائز نہیں کہ اس میں سند زر اور مال متقوم کی دو جہتیں نکال لی جائیں، بینک اور چیک کاٹنے والے کے مابین کا لحاظ کر کے سند زر اور وثیقہ ہو اور بائع و مشتری کے مابین اصل خلقت اور کاغذ کی مالیت کا لحاظ کر کے مبیع اور مال متقوم ہو؟

④ مبیع کے عوض چیک دینے پر کیا صرف تمسک و حوالہ ہوگا یا اس کا ثمن ہونا بھی ممکن ہے؟ چیک کے ذریعہ اگر اشیا خریدی جائیں یا قرض دہندہ کو قرض میں چیک دیا جائے تو عقد بیع اور ادائگی قرض صحیح ہوگی یا نہیں، نیز چیک کے ذریعہ اگر کوئی سونا، چاندی خریدنا چاہے تو خرید سکتا ہے یا نہیں؟

⑤ اگر کوئی غنی زکاۃ میں کسی فقیر مستحق کو چیک دے دے تو زکاۃ کی ادائگی صحیح ہوگی یا نہیں؟ جب کہ اس میں ادائگی مال شرط ہے، صرف سند زر و حوالہ کی تملیک کافی نہیں۔ نیز اگر وہ مستحق زکاۃ میں وصول شدہ چیک اپنے دین کی ادائگی میں دائن کو دے دے یا کسی کو ہبہ کر دے یا دکان وغیرہ کے کرایہ میں دے دے یا اس کے پاس سے گم ہو جائے تو زکاۃ دہندہ کی زکاۃ ادا ہوگی یا نہیں؟

خلاصۂ مقالات بعنوان

چیک کی خرید و فروخت

تلخیص نگار: مفتی محمد معراج القادری صاحب استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

چیک کی خرید و فروخت کے تعلق سے تفصیلی سوال نامہ کی روشنی میں حضرات مندوبین سے پانچ سوالات کیے گئے تھے۔

پہلا سوال

پہلا سوال یہ تھا کہ:

"کیا چیک صرف تمسک اور سند زر ہے یا اصل خلقت اور کاغذ کی مالیت کے اعتبار سے مبیع اور مال متقوم بھی ہے اگر مبیع ہے تو اس کی بیع و شراء کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے یا نہیں؟

جواب میں اہل علم کے مختلف نظریے سامنے آئے بعض حضرات کا موقف یہ ہے کہ چیک محض تمسک اور سند حوالہ ہے مبیع اور مال متقوم نہیں۔ یہ درج ذیل علمائے کرام کا موقف ہے:

(۱)- حضرت تاج الشریعہ علامہ اختر رضا خاں ازہری، (۲)- مولانا عزیر احسن، (۳)- مفتی عنایت احمد نعیمی، اترولہ، (۴) مفتی اختر حسین، کوٹہ، (۵)- مفتی شفیق احمد شریفی، (۶)- مفتی عبد القدوس، سہرسہ، (۷)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، (۸)- مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، (۹)- مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی، (۱۰)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، (۱۱)- مولانا عبد الرشید، حیدر آباد۔

ان میں سے بعض حضرات نے صرف تمسک اور سند زر قرار دیا ہے اور بعض نے تمسک اور مبیع دونوں اور بعض نے اصل خلقت کے ساتھ بیع و شراء ناجائز کہا ہے اور بعض نے کمی بیشی کے ساتھ اس کی بیع و شراء اس وقت جائز قرار دی ہے کہ جب کسی وجہ سے اس کی سندیت ختم ہو جائے۔

مولانا عزیر احسن صاحب لکھتے ہیں:

"چیک صرف تمسک اور سند زر ہے اصل خلقت معتبر نہ ہوگی کہ کمی بیشی پر خرید و فروخت جائز ہو چیک " الأصل في الاشياء الاباحة " کے تحت متقوم ہے کہ اس سے شرعاً فائدہ حاصل کرنا جائز و روا ہے مگر اس کی بیع جائز نہ ہوگی کہ وہ مال نہیں اور نہ ہی مال ہونا متقوم ہونے کو لازم۔"

آپ نے مال کی چار اقسام کو جزئیات فقہ کی روشنی میں تفصیلاً ذکر کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ چیک مال نہیں اور ثمن اصطلاحی بھی نہیں اور چیک کی حفاظت وصیانت لکھی ہوئی رقم کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ کاغذ و قرطاس کی وجہ سے، اگرچہ کاغذ مال ہے مگر یہاں مقصود نہ ہونے کی وجہ سے مال کا اعتبار نہ کیا جائے۔

مفتی عنایت احمد صاحب لکھتے ہیں:

"مگر چوں کہ عرفاً عند المعاملہ اسے سند زر سمجھ کر ہی لیا دیا جاتا ہے اور جب کسی وجہ سے اس کی سندیت ختم ہو جائے تو اپنے اصل کی طرف لوٹ کر مبیع ہو سکتا ہے پھر کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہوگی۔"

مفتی اختر حسین، کوٹہ لکھتے ہیں:

"چیک صرف تمسک اور سند زر نہیں ہے بلکہ وہ مال متقوم بھی ہے اور اس کی بیع کمی بیشی کے ساتھ اسی وقت جائز ہوگی کہ اسی ملک میں اس ملک کے چیک کے ساتھ نہ ہو کہ اس صورت میں ایک جنس کے چیک ہوں گے اور اگر جنس بدل جائے یعنی دوسرے ملک کے چیک کے ساتھ بیع ہو تو جائز ہوگی۔"

قاضی شہید عالم بدایوں نے چیک کو اصل خلقت کے اعتبار سے مال متقوم قرار دیا اور مبیع قرار دے کر فروخت کرنے میں مختلف احتمالات تفصیل سے بیان کیں اور پھر یہ لکھا کہ:

"جب اصل رقم کو کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا روا ہے تو چیک جو اس رقم کو حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے تو اس کی بیع کمی زیادتی کے ساتھ درجۂ اولیٰ جائز ہوگی۔"

مولانا شمس الہدیٰ صاحب مصباحی نے اولاً چیک کی بیع و شراء کی کمی بیشی کے ساتھ ناجائز قرار دی کہ اس میں سود و رشوت کی قباحت ہے اور تائید میں شامی کی یہ عبارت لکھی:

"بیع البراءة وهی الاوراق التی یکتبها کتاب الدیوان علی العاملین علی البلاد بخط کعطاء او علی الاکادین بقدر ما علیهم لایصح ... سئل عن بیع الجامکیة وهو ان یکون لرجل جامکیة فی بیت المال ویحتاج إلی دراهم معجلت قبل ان تخرج بکذا انقص من حقه فی الجامکیة فیقول له بعتك فهل البیع المذکور صحیح ام لا لکونه بیع الدین بنقد اجاب اذا باع الدین من غیر من هو علیه کما ذکره لایصح."(۱)

اور پھر آپ نے چیک کی بیع و شراء اس پر تحریر کردہ مرقوم سے زیادت و نقصان کے ساتھ جائز ہونے کے طریقے اور ان پر وارد اشکالات کے جوابات دیے مگر باقی سوالات کے جوابات سے سکوت اختیار کیا۔

مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی نے چیک کی کمی بیشی کے ساتھ لین دین کو حقیقت بیع میں داخل زبان کر سودی قرض کا لین دین بتایا اور چیک کو سند قرض قرار دیا ہے۔

---

(۱) رد المحتار، ج:۷، ص:۳۲، کتاب البیوع، دار الکتب العلمیة، بیروت

مولانا عبدالرشید صاحب حیدر آباد نے چیک کو سند زر اور باعتبار اصل مال بھی ٹھہرایا ہے، آپ لکھتے ہیں:

"اور جب مالیت پائی گئی تو اس پر تحریر شدہ رقم سے کم یا زیادہ میں فروختگی جائز ہونا چاہیے۔"

کچھ حضرات نے تمسک کے ساتھ چیک کے لین دین کو سند حوالہ سے بھی تعبیر کیا ہے جو اچھی وضاحت ہے اس تعلق سے قابل قدر توضیح و تشریح اور چیک کے ذریعہ ادھار خرید و فروخت کی رائج صورتوں پر اشکالات و جوابات اور جواز کی بہترین رائیں آپ نے بیان کی ہیں۔

تمسک اور سند حوالہ کا یہ موقف ان حضرات کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب، (۲)- مفتی آلِ مصطفیٰ صاحب، (۳)- مولانا مصاحب علی صاحب، (۴)- قاضی فضل احمد صاحب مصباحی۔

حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب نے فرمایا کہ چیک سند حوالہ ہے چیک کے تبادلہ کا معاملہ فی الواقع قرض ہے۔ چیک کی بیع شرعاً باطل ہے کہ یہ عرف شرع میں مال نہیں اور غیر مال کی بیع باطل۔ آپ نے اس پر ایک اشکال ردالمحتار کی عبارت سے یہ قائم فرمایا:

"اس عبارت سے معلوم ہوا کہ براءت یعنی فرمان شاہی کی بیع جائز ہے اور چیک بھی ایک قسم کا فرمان یا حکم ہی ہوتا ہے اس لیے اس کی بھی بیع جائز ہونی چاہیے اور ٹھیک یہی حکم تمسک کا بھی ہے کہ وہ انھیں کے ساتھ ملحق ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ یہاں براءت کی بیع سے مراد فرمان کی نہیں بلکہ فرمان نامہ کی بیع ہے جو کاغذ ہے کاغذ کے تقوم سے استدلال بھی یہی ثبوت فراہم کرتا ہے اور کاغذ بلا شبہہ مال متقوم ہے۔ لہٰذا یہ جائز ہوئی۔

آپ لکھتے ہیں:

"اور اگر براءت سے مراد خاص فرمان و حکم ہو تو اس کی بیع ناجائز ہوگی۔ چناں چہ در مختار میں اسی مقام پر یہ حکم بھی مرقوم ہے:

"بیع البراءة یکتبها الدیوان علی العمال لایصح بخلاف بیع خطوط الائمة لان مال الو قف قائم ثمه و کذلك هنا. اشباه، غنية اه."[۱]

چیک کے ذریعہ ادھار خرید و فروخت کی رائج صورتوں کی تفصیل ذکر کر کے یہ حکم لکھتے ہیں کہ:

"جو مال دار تجار پُرجی یا چیک بھنانے کا کام اس طرح کرتے ہیں کہ پرجی کا چیک پر لکھی رقم سے کچھ کٹوتی کر کے باقی رقم ادا کرتے ہیں جیسے لوگ عام بول چال میں چیک یا پرجی کی خرید و فروخت کہتے ہیں مگر یہ حقیقت میں خرید و فروخت نہیں بلکہ قرض، قرض لین دین کا ایک معاملہ ہے جو سود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر چیک کو بینک مسترد کر کے یا پرجی لکھنے والا اس پر تحریر شدہ رقم دینے سے انکار کر دے تو وہ پوری رقم اسی بائع سے وصول کرتا ہے۔"

(۱) در مختار، ج:۷، ص:۳۲، کتاب البیوع، دار الکتب العلمیة، بیروت

نیز آپ لکھتے ہیں:

"چیک سے مقصود محض تحریر ہے اسی کی وجہ سے چیک کی خرید و فروخت ہوتی ہے اعتبار عقود میں معانی کا ہوتا ہے تو چیک کی بیع کا مطلب تحریر کی بیع ہے یہی حال تمسک کا بھی، اس لیے یہ بیع باطل ہوگی ہاں اگر خاص چیک یا تمسک کے کاغذ کو خریدے تو یہ بیع جائز ہوگی الغرض چیک کے لین دین کا معاملہ قرض ہو یا بیع نیز یہ بیع الصک بالفوط ہو یا بیع بالفوط بہر حال ناجائز و گناہ ہے اور انعقاد کے لحاظ سے فاسد یا باطل۔ جواز و حل کی راہ اگر از وقت چیک یا پر.جی کو بھنانا ہی ضروری ہو تو بھناتے وقت صاحب حق یہ صراحت کر دے کہ میں نے یہ کاغذ اتنے روپے میں بیچا اور روپے اتنے ہی بتائے جتنے اسے بینک کے ذریعہ وصول ہوں گے اس طرح سے یہ تبادلہ جائز ہوگا۔"

مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

"اگر معاملۂ بیع چیک سے متعلق ہو بھی تو خرید و فروخت کا تعلق چیک پر لکھی ہوئی تحریر سے ہوگا اور تحریر از قبیل مال نہیں تو اس کی بیع باطل۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

"وعبارة الصيرفيه هكذا سئل عن بيع الخط قال لايجوز فان لايخلوا ان باع مافيه او عن الخط لا وجه للاول لانه بيع ما ليس عنده ولا وجب للثانی لان هذا القدر من الكاغذ ليس متقوما."[1]

چیک کے لین دین کا معاملہ باب حوالہ سے ہے اور حوالہ کی شرطیں پائی جائیں تو حوالہ صحیح ہے۔

مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی نے اسے سند حوالہ قرار دیا ہے، اور حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کی کتاب جدید بینک کاری اور اسلام کے حوالے سے چک، بل، ہنڈی، پر.جی کی نوعیت اور اس کے حکم شرعی کو اجمالاً نقل کر کے اسی پر اعتماد کر لیا ہے اور باقی سارے سوالات کے جوابات پر کوئی توجہ نہ دی۔

دوسرا سوال

مندوبین اہلِ علم سے دوسرا سوال یہ کیا گیا تھا کہ:

مبیع ہونے کی تقدیر پر اگر اس کی بیع روپیوں کے بدلے ہو جائے اور پھر مشتری کے ہاتھ سے گم ہو جائے یا اس میں نقصان پیدا ہو جائے تو کیا مشتری کو یہ اختیار رہے گا کہ بائع سے اس کا بدل لے لے یا بیع فسخ کر دے جب کہ مبیع کی صورت میں تبادلہ ناممکن ہوتا ہے۔

اس سوال کے جواب میں بھی مندوبین کی مختلف رائیں سامنے آئیں۔

بعض مندوبین کا موقف یہ ہے کہ:

مبیع ہونے کا اعتبار نہیں اور تلف کی صورت میں بدل لینے کا اختیار ہے یہ رائے ان حضرات کی ہے:

(۱)- تاج الشریعہ علامہ ازہری صاحب، (۲)- مولانا عزیر احسن صاحب، (۳)- مفتی اختر حسین کوٹہ، (۴)- مولانا صدر

---

(۱) رد المحتار، ج:۷، ص:۳۲، کتاب البیوع، دار الکتب العلمیة، بیروت

الوریٰ قادری مصباحی، (۵)- قاضی فضل احمد مصباحی، (۶)- مفتی عبد القدوس سہرسہ۔

حضور تاج الشریعہ دام ظلہ العالی تحریر فرماتے ہیں:

"چیک کا مبیع ہونا ظاہر نہیں اور بصورت فقدان و تلف اس کا بدل لینا معروف ہے جو اس امر کا قرینہ ہے کہ عاقدین میں سے کوئی بھی اس کو ثمن اصطلاحی نہیں سمجھتا بلکہ نقد ثمن ہی سمجھتا ہے۔ لہٰذا اس کے تلف کی صورت میں اصل ثمن جو بذمۂ مشتری دین ہے باطل نہ ہوگا۔ لہٰذا بائع کو بدل لینے کا اختیار ہے۔"

مفتی اختر حسین صاحب کوٹہ لکھتے ہیں:

"مبیع کی تقدیر پر بعد بیع چیک مشتری کے ہاتھ سے غائب یا نقصان ہو جائے تو مشتری کو اس کا بدل لینا یا بیع فسخ کرنا جائز ہوگا کہ اس کی دوسری حیثیت تمسک اور سند زر کی ہے۔"

قاضی شہید عالم بدایوں لکھتے ہیں:

"چیک جب مبیع قرار دیا جائے تو مشتری کو خیار عیب حاصل ہوگا۔"

دوسرا موقف یہ سامنے آیا کہ:

بدل لینا صحیح نہیں مشتری کو بائع سے اس کا بدل لینے کا اختیار نہیں یہ رائے مفتی عنایت احمد، مفتی شفیق احمد شریفی اور مولانا عبد الرشید حیدر آبادی کی ہے۔ مولانا عبد الرشید صاحب حیدر آباد لکھتے ہیں:

"گم ہونے یا خراب ہونے کی صورت میں مشتری کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ بائع سے اس کا بدل بالجبر طلب کرے۔"

تیسرا سوال

تیسرا سوال یہ تھا کہ:

کیا یہ جائز نہیں کہ اس میں سند زر اور مال متقوم کی دو جہتیں نکال لی جائیں بینک اور چیک کاٹنے والے کے مابین کا لحاظ کر کے سند زر اور وثیقہ ہو اور بائع اور مشتری کے مابین اصل خلقت اور کاغذ کی مالیت کا لحاظ کر کے مبیع اور مال متقوم ہو۔

اکثر مندوبین کی یہ رائے ہے کہ دونوں جہتیں نکالی جا سکتی ہیں۔

یہ رائے ان حضرات علمائے کرام کی ہے:

(۱)- حضرت تاج الشریعہ، (۲)- مفتی عنایت احمد، (۳)- مفتی اختر حسین کوٹہ، (۴)- مفتی شفیق احمد شریفی، (۵)- قاضی شہید عالم بدایوں، (۶)- مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، (۷)- مولانا قاضی فضل احمد، (۸)- مولانا عبد الرشید صاحب حیدر آباد۔

حضرت تاج الشریعہ دام ظلہ العالی فرماتے ہیں:

"اس کی دونوں جہتیں نکالی جا سکتی ہیں جب کہ اس کے معارض کوئی قرینہ عرفیہ نہ ہو۔"

مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی فرماتے ہیں:

"دو جہتیں اگرچہ نکالی جا سکتی ہیں مگر جب اس کا رواج بحیثیت تمسک ہی ہے تو یہی جہت ملحوظ ہوگی۔"

لیکن بعض مندوبین نے اس سے اتفاق نہ کیا مولانا عزیر احسن صاحب کی یہ رائے ہے کہ اس میں دونوں جہتیں نہیں ہو سکتیں دونوں (سند زر، مبیع) صورتوں میں وثیقہ اور حوالہ ہونا چاہیے۔"

چوتھا سوال

چوتھا سوال یہ تھا کہ:

مبیع کے عوض چیک دینے پر کیا صرف تمسک و حوالہ ہوگا یا اس کا ثمن ہونا بھی ممکن ہے؟ چیک کے ذریعہ اگر اشیا خریدی جائیں یا قرض دہندہ کو قرض میں چیک دیا جائے تو عقد بیع اور ادائیگیِ قرض صحیح ہوگی یا نہیں؟ نیز چیک کے ذریعہ اگر کوئی سونا یا چاندی خریدنا چاہے تو خرید سکتا ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ میں بھی ارباب علم کے مختلف نظریات سامنے آئے:

ایک رائے یہ ہے کہ:

ثمن کے طور پر اس کا لین دین رائج ہو جائے تو اشیا کی خریداری اور قرض کی ادائیگی اس کے ذریعہ صحیح ہوگی اور پھر اس کے ذریعہ سونا چاندی سب کچھ خریدنا صحیح ہو جائے گا۔ یہ راے حضرت تاج الشریعہ کی ہے۔

مولانا عزیر احسن صاحب کی یہ رائے ہے کہ:

بذریعہ چیک قرض کی ادائیگی درست ہونی چاہیے اور بذریعہ چیک چیزوں کی خریداری بھی صحیح ہونی چاہیے کہ جس طرح ثمن حال سے بیع درست و نافذ ہوتی ہے اسی طرح ثمن مؤجل معلوم سے بھی اور جب بذریعہ چیک بیع ہوگی اور چیک حوالۂ ثمن ٹھہرا تو ثمن کا مؤجل ہونا ظاہر ہوا۔ سونا چاندی کی خریداری جائز ہوگی جب غیر جنس سے ہو تو ایک کا قبضہ ضروری ہے۔

یہی رائے مفتی عنایت احمد، مفتی اختر حسین کوٹہ، مفتی شفیق احمد شریفی، قاضی فضل احمد، مولانا عبد الرشید حیدر آبادی کی ہے:

قاضی شہید عالم بدایوں لکھتے ہیں:

"چیک کے ذریعہ سونا چاندی خریدنے میں بھی وہی حکم ہوگا جو دیگر اشیاء کے خریدنے کے تعلق سے مذکور ہوا لیکن اس صورت میں چیک کا مبیع ہونا متعیّن ہو جائے گا وہ ثمن خلقی کے مقابل ہے یہ بیع بیع صرف نہیں کہ بیع صرف میں دونوں طرف ثمن خلقی ضروری ہے۔

نیز لکھتے ہیں: "یہ بیع بیع صرف نہیں خواہ چیک کو بدل بنائیں یا وثیقہ اس لیے کہ بیع صرف میں دونوں طرف ثمن خلقی ضروری ہے۔ وثیقہ بنانے کی تقدیر پر نوٹ کے بالمقابل بیع ہوگی اور نوٹ ثمن خلقی نہیں جیسا کہ امام احمد رضا فرماتے ہیں:

"ان بیع النوط بالدراهم کالفلوس بها لیس بعرف حتی یجب التقابض فان العرف بیع ما خلق للثمنیة بما خلق لها."(۱)

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۱۳۲، رسالہ کفل الفقیه الفاهم، رضا اکیڈمی

مولانا محمد صدر الوریٰ صاحب لکھتے ہیں:

"قرض میں چیک دیا تو ادائیگی قرض نہیں بلکہ حوالہ قرض ہے چیک کے ذریعہ سونا چاندی خرید لے تو یہ چیک کے بدلے میں سونا چاندی کی بیع نہیں ہے بلکہ تحریر شدہ نوٹ کے بدلے میں ہے نوٹ مال متقوم ہے جب تک اس کا رواج ہے اس کے بدلے سونا چاندی کی بیع جائز ہے لیکن جب چلن ختم ہو جائے تو اس وقت جائز ہے کہ جب وہ متعیّن ہو کیوں کہ اس صورت میں سلعہ محض ہے اور صحتِ بیع کے لیے سلعہ کی تعیین ضروری ہے۔ ہدایہ کتاب الصرف میں ہے:

"ویجوز البیع بالفلوس لانه مال معلوم فان کانت نافقة جاز البیع بها وان لم تعین لانها اثمان بالاصطلاح وان کانت کاسدة لم یجز البیع بها حتی یعینها لانها سلع فلا بد من تعیینها."[۱]

مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

مبیع کے عوض چیک دینے کا مسئلہ ہو یا قرض دہندہ کو قرض میں چیک دینے کا یا زکوۃ میں فقیر کو چیک دینے کا مسئلہ ان میں وہی احکام جاری ہوں گے جو تمسک میں جاری ہوتے ہیں۔"

پانچواں سوال

پانچواں سوال یہ تھا کہ:

اگر کوئی غنی زکوۃ میں کسی فقیر مستحق کو چیک دیدے تو زکوۃ کی ادائیگی صحیح ہوگی یا نہیں جب کہ اس میں ادائیگی مال شرط ہے صرف سند زر و حوالہ کی تملیک کافی نہیں۔ نیز اگر وہ مستحق زکوۃ میں وصول شدہ چیک اپنے دین کی ادائیگی میں دائن کو دیدے یا کسی کو ہبہ کر دے یا دکان وغیرہ کے کرایہ میں دیدے یا اس کے پاس سے گم ہو جائے تو زکوۃ دہندہ کی زکوۃ ادا ہوگی یا نہیں؟

اہل علم کے یہ موقف سامنے آئے کہ بذریعہ چیک ادائیگی زکوۃ کا حکم اس وقت ہوگا کہ جب مستحق چیک بھنا کر مال پر قبضہ کر کے یا لیجر بک میں درج ہو جائے یوں ہی ہبہ یا دُکان وغیرہ کے کرایہ میں دینا جائز ہے۔

مولانا عزیز احسن صاحب لکھتے ہیں:

"بذریعہ چیک ادائیگی زکوۃ درست ہونی چاہیے مزکی مدیون ہے وہ اپنا دین بذریعہ چیک مستحق زکوۃ کو جمع شدہ رقم کا مالک بنانا ہے، وہ بلا شبہہ مال ہے اور مستحق زکوۃ جب تک بینک سے روپئے نہ نکالے اس وقت تک اپنے دین کی ادائیگی میں یا کرایہ میں وہ چیک نہیں دے سکتا۔"

مفتی عنایت احمد صاحب لکھتے ہیں:

"مستحق جب بھنا کر مال پر قبضہ کرے تو ادائیگی زکوۃ کا حکم ہونا چاہیے۔ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"وامر فقیر القبض دین له علی اٰخر و نواہ عن زکوٰة عین عنده جاز کذا فی البحر الرائق."[۲]

یہی رائے مفتی اختر حسین، کوٹہ، مفتی شفیق احمد شریفی، مفتی عبد القدوس، سہرسہ، مولانا صدر الوریٰ قادری، مولانا آلِ مصطفیٰ

---

(۱) هدایه، ج:۳، ص:۹٤، کتاب الصرف، مجلس البرکات، مبارك فور

(۲) فتاویٰ هندیه، ص:۸۸، ج:۳.

مصباحی اور قاضی فضل احمد مصباحی کی ہے۔

مولانا صدر الوریٰ مصباحی لکھتے ہیں:

"فقیر کو چیک دینا تملیک مال نہیں لہٰذا زکوٰۃ دہندہ کی زکوٰۃ اس وقت ادا ہوگی جب فقیر چیک پر تحریر شدہ رقم بینک سے وصول کرلے اسی طرح چیک بطور ہبہ یا بطور ادائگی دین یا بطور اجرت دینے میں جب متعیّنہ رقم پر قبضہ ہو جائے تو صحیح ہے۔"

خلاصۂ تنقیحات بسلسلۂ چیک

مندوبین کے مقالات کی روشنی میں بسلسلۂ چیک تین تنقیحی سوالات کیے گئے تھے جن میں **پہلا سوال یہ تھا کہ:**

"چیک مال متقوم ہے یا نہیں؟ عامۃ الناس کے تعامل اور "الامور بمقاصدھا" کے پیش نظر اس مسئلہ کا حل تلاش کیا جائے۔"

اس سوال کے جواب میں اہل علم کا تقریباً اتفاق رہا کہ چیک نہ مال ہے نہ متقوم بلکہ وہ وثیقہ اور تمسک ہے اور بہت واضح رائے درج ذیل ارباب علم وفکر کی ہے کسی نے حکم نامہ کہا کسی نے سند اور حوالہ سے تعبیر کیا، کسی نے قبالہ و دستاویز کہا:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب، (۲)- مولانا شمس الہدیٰ صاحب، (۳)- مفتی بدر عالم صاحب، (۴)- مولانا مصاحب علی رشیدی صاحب، (۵)- مفتی محمد نسیم مصباحی، (۶)- قاضی فضل احمد مصباحی، (۷)- مولانا اختر حسین قادری بانده، (۸)- مولانا ابوالحسن مصباحی، (۹)- مولانا مسیح اللہ فیضی۔

حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب رقم طراز ہیں:

"چیک ایک تحریری حکم نامہ ہے نہ مال ہے نہ متقوم۔ البتہ تحریر چوں کہ کاغذ کے ساتھ پائی جاتی ہے اس لیے کاغذ چیک کے مفہوم میں تبعاً شامل ہے، مگر بناء احکام اصل و متبوع پر ہے اس لیے کاغذ کا اعتبار نہ ہوگا، تحریر کا ہوگا اور تحریر شرعاً مال نہیں۔"

قرآن مجید مال نہیں کہ وہ نام ہے مکتوب کا یوں ہی دفاتر (رجسٹر کاپیاں) مال نہیں کہ وہ نام ہیں مکتوب کے تو پھر اسی طرح چیک مال نہ ہوگا کہ وہ بھی نام ہے، ایک مخصوص مکتوب کا اور کاغذ مقصود نہیں۔ مدار اسی تحریر و حکم نامہ پر ہے۔"

ہاں لوگ اسے "خرید و فروخت" سے تعبیر کرتے ہیں جس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس معاملے میں روپئے کے مقابل میں چیک دیا جاتا ہے جو بظاہر ایک دوسرے کا تبادلہ معلوم ہوتا ہے اس لئے وہ سہل پسندی میں حقیقت کی پروا کیے بغیر فروخت کہہ دیتے ہیں جو حقیقت کے بالکل خلاف ہے۔ پھر عوام الناس کو کیا معلوم کہ شرعاً بیع و شراء کی حقیقت کیا ہے اور یہ معاملہ واقعۃً بیع و شراء ہے یا نہیں اس لیے اس تعبیر کے پیچھے ان کا جو بھی مقصود ہو وہ حجت نہیں کہ معتبر الامور بمقاصدہا ہے نہ کہ العوام بمقاصدہا فقہ کا قاعدہ کلیہ ہے لا عبرۃ بالظن البیّن خطاہ۔

پھر آپ نے اپنی تنقیحات میں یہ ثابت کیا ہے کہ مال یہ حکم نامہ نہیں ہے بلکہ اس کی تعمیل کی صورت میں جو روپے ملتے ہیں وہ مال ہیں تعامل ناس بھی اسی کا شاہد ہے، چیک سند حوالہ ہے اور یہ معاملہ قرض و حوالہ کا ہے اور چیک اس حیثیت سے نہ مال ہے نہ متقوم۔

مفتی بدر عالم صاحب مصباحی لکھتے ہیں:

"چیک نہ تو مال ہے اور نہ ہی متقوم۔ لہٰذا مبیع نہیں بن سکتا اور خرید و فروخت ناجائز۔"

مولانا اختر حسین قادری باندہ کہتے ہیں کہ لوگوں کے تعامل سے یہی ثابت ہے کہ چیک ایک سند اور تمسک ہے اور مولانا مسیح اللہ فیضی مصباحی چیک کو قبالہ اور دستاویز سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ چیک پر قبالہ کی تعریف صادق ہے لیکن بعض صورتوں میں یہ کفالت ورسالت ہوسکتا ہے مگر چیک مال متقوم نہیں۔ کسی نے اپنی رقم بینک سے حاصل کرنے کے لیے کسی کو چیک کاٹ کر دیا تو ایسی صورت میں کفالت ورسالت کا صدق ہوگا۔

دوسرا سوال

دوسرا تنقیحی سوال یہ تھا کہ:

چیک حوالہ ہے یا قبالہ یا وکالت؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین مختلف الرائے ہوگئے کسی نے قبالہ کہا اور کسی نے اس کا انکار کیا، کسی نے حوالہ نامہ کہا اور کسی نے سند توکیل۔

حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب اپنی گراں قدر رائے یہ پیش کرتے ہیں کہ:

"چیک بذات خود نہ حوالہ ہے نہ قبالہ، نہ وکالہ نہ رسالت کہ حوالہ وغیرہ نام ہیں عقد مخصوص کا اور چیک بلا شبہہ عقد نہیں نہ مخصوص نہ غیر مخصوص ہاں حالات کے اختلاف کے لحاظ سے یہ سند حوالہ و وکالہ ورسالہ ہوسکتا ہے۔

پھر آپ نے ان سب پر مثالیں متفرع کیں:

مولانا شمس الہدیٰ مصباحی کہتے ہیں کہ یہ قبالہ ہے کہ حوالہ اور وکالت کے جو شرائط ہیں وہ چیک پر صادق نہیں آتے لیکن اس کے برخلاف مولانا مصاحب علی رشیدی کہتے ہیں کہ چیک قبالہ نہیں کیوں کہ قبالہ حکماً و مفہوماً کسی طرح چیک پر صادق نہیں آتا البتہ چیک کسی صورت میں حوالہ ہوتا ہے اور کسی صورت میں وکالہ مثلاً حوالہ کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے قرض ادا کرنے کے لیے بینک کے نام چیک لکھ کر دیا اور وکالہ کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے بینک سے اپنا روپیہ نکالنے کے لیے کسی کو چیک دیا تاکہ اس کی معرفت پیسے وصول ہوجائیں۔

مفتی محمد نسیم مصباحی نے چیک کو حوالہ نامہ بتایا اور کہا کہ چیک نہ حوالہ ہے نہ قبالہ نہ وکالہ۔ قاضی فضل احمد مصباحی نے چیک کو سند حوالہ قرار دیا اور مولانا اختر حسین قادری، باندہ کہتے ہیں کہ بعض صورت میں سند حوالہ اور بعض حالت میں سند توکیل، اور مولانا ابوالحسن مصباحی لکھتے ہیں کہ چیک نہ حوالہ نہ قبالہ نہ وکالہ۔

اس **تنقیحی** سوال کے تعلق سے اہلِ علم کی یہ گراں قدر آراء تھیں:

تیسرا سوال

تیسرا تنقیحی سوال یہ تھا کہ:

عوام کے چیک اور شاہی چیک کے درمیان فرق ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں بھی مندوبین نے مختلف موقف اختیار کیے: کسی نے دونوں میں فرق واضح کیا اور کسی نے دونوں میں بالکل فرق نہ رکھا۔

حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی صاحب کہتے ہیں کہ شاہی چیک ہو یا عوامی دونوں مال نہیں لہٰذا دونوں کی بیع ناجائز....... البتہ فرمان نامہ ہونے کی حیثیت سے دونوں میں ضرور فرق ہے عوامی چیک کا کاغذ معمولی ہوتا ہے اس لئے وہ مال متقوم نہیں لہٰذا عوامی چیک کی بیع اس حیثیت سے بھی ناجائز ہوگی۔ مگر شاہی چیک کا کاغذ بادشاہ کے شایانِ شان اور خود باقیمت ہوتا ہے اس لیے اس کی بیع جائز و درست۔

خلاصۂ گفتگو یہ کہ شاہی چیک اور عوامی چیک کے درمیان فرمان ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں اور فرمان نامہ ہونے کے لحاظ سے فرق ہے کہ شاہی چیک کا کاغذ مال متقوم ہے اور عوامی چیک کا متقوم نہیں۔

بینکوں کے چیک کو عوامی چیک سمجھا جائے یا شاہی چیک قرار دیا جائے، اس تعلق سے آپ اپنی یہ رائے پیش کرتے ہیں کہ:

''اس کی حیثیت شاہی چیک کے مثل ہے کیوں کہ اس کا کاغذ معمولی و حقیر نہیں ہوتا بلکہ عظیم و متقوم ہوتا ہے۔ لہٰذا شاہی چیک کی طرح بینکوں کے چیک کو بھی سمجھنا چاہیے کہ کاغذ کی صراحت کر کے بیچیں تو بیع صحیح ہوگی ورنہ وہ بیع نفس فرمان کی ہوگی جو مال نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوگی۔''

مولانا شمس الہدیٰ مصباحی کہتے ہیں کہ دونوں میں حکماً کوئی فرق نہیں۔ یہی رائے مولانا مصاحب علی رشیدی، مولانا اختر حسین باندہ اور مولانا ابوالحسن مصباحی کی بھی ہے اور مولانا مفتی بدر عالم مصباحی لکھتے ہیں کہ:

''عوامی چیک میعاد معلوم کے بعد اپنی وقعت کھو بیٹھتا ہے بر خلاف شاہی چیک کے جو کسی نواب یا راجہ وغیرہ یا گورنمنٹ کی طرف سے جاری کیا جاتا ہے اس شاہی چیک میں میعاد نہیں ہوتی غالباً اسی لیے فقہا نے شاہی چیک کی فروخت کو جائز قرار دیا کہ اس میں عرف کے لحاظ سے من وجہ مبیع اور من وجہ ثمن بننے کی صلاحیت موجود رہتی ہے۔''

قاضی فضل احمد مصباحی، مفتی محمد نسیم مصباحی، مولانا مسیح اللہ فیضی مصباحی کے نزدیک دونوں میں کاغذ کے عمدہ اور خراب یا معمولی ہونے کا فرق ہے عوامی چیک کے کاغذ کی قیمت نہیں اور شاہی چیک کے کاغذ کی قیمت ہے۔ ردالمختار کے اس جزئیہ لان هذه الكاغذة متقومة سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔ شامی کی پوری عبارت بعض مقالہ نگاروں نے اپنے مقالہ میں نقل کی ہیں: عبارت یہ ہے:

''سئل عن بيع الخط قال لايجوز لانه لايخلوا إما ان باع ما فيه او عين الخط لاوجه للاول لانه بيع ما ليس عنده ولا وجه للثاني لان هذا القدر من الكاغذ ليس متقوماً بخلاف البراءة لان هذه الكاغذة متقومة.'' (۱)

(۱) رد المحتار، ج:۷، ص:۳٤، كتاب البيوع، دار الكتب العلميه، بيروت

فیصلے

چیک کی خرید و فروخت

❶ چیک ایک سندِ زر ہے اور اس حیثیت سے وہ مال متقوم نہیں۔

❷ آج کل میعادی چیک کے لین دین کا جو طریقہ رائج ہے کہ کوئی مالدار تاجر چیک پر لکھی ہوئی رقم سے کچھ حصہ ایک طے شدہ شرح کے مطابق وضع کر کے بقیہ رقم حاملِ چیک کو دے دیتا ہے پھر میعاد مقرر پر بینک سے چیک پر لکھی ہوئی پوری رقم وصول کرتا ہے، یا بینک نے اسے مسترد کر دیا تو وہ اپنے صاحب معاملہ سے پوری رقم وصول کرتا ہے، یہ ناجائز ہے۔

وجہ یہ ہے کہ تاجر در اصل حاملِ چیک کو قرض دیتا ہے پھر بینک سے یا صاحب معاملہ سے میعاد کے معاوضہ کے بطور زائد رقم وصول کرتا ہے جو سود ہے۔ جیسا کہ اسی طرح کے معاملہ میں حضرات صحابہ کرام و تابعین عظام علیہم الرحمۃ والرضوان نے یہی فیصلہ صادر فرمایا۔ اس کی تفصیل احکام القرآن للامام الجصاص الرازی علیہ الرحمۃ ص ۴۶۷، جلد اول میں ہے۔

ہاں! چیک مثلاً ایک ہزار روپے کا ہے اور ایک ہزار روپے نقد لے کر چیک دے دیا تو یہ جائز ہے کیوں کہ یہ حقیقۃً ہزار روپے قرض لے کر ہزار روپے کی تاخیر کے ساتھ ادائیگی ہے اور کمی بیشی کی شرط سے خالی ہونے کی وجہ سے جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

چھٹا، ساتواں اور آٹھواں سیمینار

چھٹا فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۷/ ۱۸/ ۱۹/ ۲۰/ ۲۱/ ربیع الاول ۱۴۱۹ھ

مطابق ۱۲/ ۱۳/ ۱۴/ ۱۵/ ۱۶/ جولائی ۱۹۹۸ء

بروز یک شنبہ، دوشنبہ، سہ شنبہ، چہار شنبہ، پنج شنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

ساتواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۹/ ۲۰/ ۲۱/ ۲۲/ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۹ھ

مطابق ۱۲/ ۱۳/ ۱۴/ ۱۵/ ستمبر ۱۹۹۸ء

بروز شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ، سہ شنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

آٹھواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۸/ ۱۹/ ۲۰/ ۲۱/ صفر ۱۴۲۰ھ

مطابق ۴/ ۵/ ۶/ ۷/ جون ۱۹۹۹ء

بروز شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ، سہ شنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

موضوعات

⑩- اسبابِ ستہ اور عمومِ بلویٰ کی تنقیح

⑪- اعضا کی پیوند کاری

اسبابِ ستہ اور عمومِ بلویٰ کی تنقیح

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

اسبابِ ستہ اور عمومِ بلویٰ کی تنقیح

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلسِ شرعی، نائب صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

حالات زمانہ واشخاص کے بدلنے سے بہت سے احکام شرعیہ میں نت نئی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں جن کی وجہ سے رفق و یُسر کے دروازے ہر حال میں کھلے رہتے ہیں۔ ایسے احکام کا مدار سات بنیادی اصولوں پر ہے جنہیں فقیہ فقید المثال اعلیٰ حضرت علیہ الرحمتہ والرضوان نے ایک جامع لفظ کے ذریعہ چھ میں ہی منحصر کر دیا ہے، آپ رقم طراز ہیں:

"چھ باتیں ہیں جن کے سبب قول امام بدل جاتا ہے لٰہذا قولِ ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے، وہ چھ باتیں یہ ہیں۔

ضرورت، دفع حرج، عرف، تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، کسی فساد موجود، یا مظنون بظن غالب کا ازالہ۔

ان سب میں بھی حقیقۃً قول امام پر ہی عمل ہے۔" (فتاوی رضویہ، جلد اول: ص۳۸۵، رسالہ اجلی الاعلام) "دفع حرج" کے عموم میں "حاجت شرعیہ" اور "عموم بلویٰ" دونوں شامل ہیں۔

ان اصولوں کی اہمیت اس امر کی متقاضی ہے کہ ان کے مفہوم شرعی کے جامع ومانع انداز میں فقہی شواہد سے وضاحت کی جائے، اسی لیے درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں:

۱- ضرورت، حاجت، عرف، تعامل، حرج، عموم بلویٰ کی تعریف کیا ہے اور ان کے درمیان مابہ الِامتیاز کون کون سی چیزیں ہیں؟

۲- دینی ضروری مصلحت اور فساد موجود و مظنون کیا چیز ہے اور ان کے مصادیق کیا کیا ہیں؟

۳- (الف) یہ اسباب عبادات، معاملات، عقوبات، اباحات، محظورات، حقوق اللہ، حقوق العباد۔ سبھی میں تغیر احکام و تخصیص کے باعث بنتے ہیں، یا صرف بعض میں؟

(ب) اور ان کی تاثیر صرف اجتہادی امور کے ساتھ خاص ہے، یا اجماعی مسائل و موارد نصوص کو بھی عام ہے؟

۴- بہت سے نوپیدا مسائل ہیں جن کے احکام شرعیہ کی تنقیح سالہا سال تک نہیں ہو پاتی، بلکہ بسا اوقات ان کے حل کی طرف علما کی توجہ بھی نہیں مبذول ہو پاتی، ان میں عرف ناس و تعامل مسلمین کا اعتبار ہوگا یا نہیں اور کیا اس طرح کے مسائل میں بھی احکام شرعیہ سے لاعلمی دار الاسلام میں معتبر نہ ہوگی؟

امید ہے کہ فقہ اسلامی کے نصوصِ معتمدہ سے اپنے جواب کو مزین فرما کر مشکور فرمائیں گے۔ شکریہ

خلاصۂ مقالات بعنوان:

اسبابِ ستّہ و عمومِ بلویٰ کی تنقیح

تلخیص نگار: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

اس عنوان پر مبسوط یا مختصر جو مقالات موصول ہوئے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اصحابِ مقالات و آرا

		تعدادِ صفحات
(۱)	راقم الحروف محمد نظام الدین رضوی	۷۸
(۲)	حضرت مولانا آل مصطفیٰ مصباحی	۵۹
(۳)	حضرت مفتی محمد معراج القادری	۴۸

متوسط مقالے

(۴)	حضرت مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی	۱۷
(۵)	حضرت مولانا نصر اللہ رضوی	۱۸
(۶)	حضرت مولانا عزیز احسن	۱۱
(۷)	جناب مولانا مفتی بدرِ عالم مصباحی	۱۰
(۸)	جناب مولانا صدر الوریٰ قادری	۲۵
(۹)	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	۱۸
(۱۰)	جناب مولانا ناظم علی مصباحی	۲۲
(۱۱)	جناب مولانا محمد انور نظامی	۳۲
(۱۲)	جناب مولانا عبد الوحید مصباحی	۱۳
(۱۳)	جناب مولانا ابو الحسن مصباحی	۱۴

مختصر مقالے

(۱۴)	جناب مولانا شمس الہدیٰ مصباحی	۵
(۱۵)	جناب مولانا مفتی شیر محمد مصباحی	۴
(۱۶)	جناب مولانا سلیمان مصباحی	۹
(۱۷)	جناب مولانا شبیر احمد مصباحی	۸
(۱۸)	جناب مولانا جمال مصطفیٰ قادری	۵

اربابِ تنقیحات

(۱)	محمد نظام الدین رضوی برکاتی	۸
(۲)	حضرت مفتی محمد مطیع الرحمٰن رضوی	۱۷
(۳)	جناب مولانا عبدالحق رضوی	۹
(۴)	جناب مولانا بدر عالم مصباحی	۵
(۵)	جناب مولانا صدر الوریٰ قادری	۹
(۶)	جناب مولانا نفیس احمد مصباحی	۵
(۷)	جناب مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی	۲
(۸)	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	۹
(۹)	جناب مولانا ناظم علی مصباحی	۲۰
(۱۰)	جناب مولانا جمال مصطفیٰ قادری	۳
(۱۱)	جناب مولانا عبدالوحید مصباحی	۳

ان مقالات میں کچھ امور تو وہ ہیں جن پر جملہ اربابِ مقالات و تنقیحات کا اتفاق ہے اور کچھ امور میں اختلاف۔

وہ امور جن پر تمام مقالہ نگاروں کا اتفاق ہے

یا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمہ کی واضح صراحت کے باعث متفق علیہ کے درجہ میں ہیں۔

تعریفات

ضرورت:- اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے اس کی تعریف دو طرح سے کی ہے:

ایک تو فتاویٰ رضویہ ص:۱۵۸، ج:۱، میں جو مختصر ہے، دوسرے فتاویٰ رضویہ، ص:۱۹۹، ج:۹، میں جو مفصل ہے اور ضرورت کے تمام افراد کو جامع ومانع۔ مقالہ نگاروں نے انھیں میں سے کوئی ایک، یا دونوں تعریفیں اپنے الفاظ میں بیان کی ہیں۔

پہلی تعریف:۔ جس کے بغیر گزر نہ ہو سکے۔

دوسری تعریف:۔ مجبوری کی وہ حالت جس میں فعل یا ترکِ فعل پر کلیات خمسہ — دین، عقل، نسب، جان، مال — کا یا ان میں سے کسی کلی کا تحفظ موقوف ہو اور اس کے بغیر وہ کلی فوت ہو جائے، یا فوت ہونے کے قریب پہنچ جائے۔

راقم الحروف کے مقالہ میں ضرورت کے تحقق کی چھ صورتیں بھی درج ہیں:

(۱)- شدید بھوک۔ (۲)- سخت پیاس۔ (۳)- اکراہِ تام۔ (۴)- اقتضائے کلام۔ (۵)- مرضِ شدید۔ (۶)- عذرِ شدید یعنی معذوری کی حالت۔

اِس امر پر اتفاقِ رائے ہے کہ

ضرورت کی تین قسمیں ہیں ☆ نادرۃ الوقوع ☆ غالبۃ الوقوع ☆ لازمۃ الوقوع۔

معذور ہونے کے لیے ضرورت لازمہ یا کم از کم غالبہ ضروری ہے، اور محض تخفیف کے لیے نادرہ بھی کافی ہے۔ یوں ہی ضرورت کی دوسری تعریف پر بھی اتفاق ہو چکا ہے۔

حاجت:-(۱)- جس کے بغیر گزر تو ہو سکے، مگر ضرر ہو۔

(۲)- مجبوری کی وہ حالت جس میں فعل یا ترک فعل پر کلیات خمسہ میں سے کسی کلی کا تحفظ موقوف نہ ہو مگر اس کے بغیر مشقت اور حرج وضرر کا سامنا کرنا پڑے۔

پہلی تعریف فتاویٰ رضویہ، ص:۱۵۸، ج:۱، سے اور دوسری فتاویٰ رضویہ، ص:۱۹۹، ج:۹، سے ماخوذ ہے۔

"حاجت کبھی ضرورت کے مرتبہ میں آجاتی ہے۔" اس کی تشریح باتفاق رائے یہ طے پائی کہ:

حاجت کسی خارجی سبب کی وجہ سے کلیات خمسہ یا ان میں سے کسی ایک کا موقوف علیہ ہو جائے جیسا کہ بدائع، بہارِ شریعت اور فواتح کی عبارتوں میں ہے۔

حاجت کی دو قسمیں ہیں، خاصہ، عامہ — دونوں ہی بمنزلۂ ضرورت ہو سکتی ہیں، یہ راقم الحروف کے مقالہ میں ہے۔

اس میں الاشباہ والنظائر کی ایک جامع عبارت سے یہ وضاحت کر دی گئی ہے کہ "ضمان درک" اور "استقراض محتاج" حاجتِ خاصّہ ہیں جو انسانی زندگی سے حد درجہ جُڑنے کی وجہ سے ضرورت کا درجہ اختیار کر چکی ہیں۔ اشباہ کی عبارت یہ ہے:

"الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامّة كانت أو خاصّة" ولهذا جوزت الإجارة علىٰ خلاف القياس للحاجة، ولذا قلنا: لا تجوز اجارة بيت بمنافع بيت لإتحاد جنس المنفعة فلا حاجة، بخلاف ما إذا اختلف ، ومنها ضمان الدرك جوز علىٰ خلاف القياس، ومن ذٰلك جواز السلم

علیٰ خلاف القیاس لکونه بیع المعدوم دفعاً لحاجة المفالیس، ومنها جواز الاستصناع للحاجة .....و فی القنیة و البغیة: "یجوز للمحتاج الإستقراض بالربح." اھ[1]

عرف:- ایسا امر جو عام طور سے ارباب عقل و دانش کے مابین رائج ہو اور عقول سلیمہ اسے تسلیم کرتی ہوں۔

تمام مقالوں کی تعریف اسی کے ہم معنی ہے الفاظ مختلف ہیں۔

اس کی دو قسمیں ہیں: قولی، فعلی۔ فعلی کو تعامل کہا جاتا ہے۔

تعامل:- وہ چیز جس پر عام طور سے لوگوں کا عمل درآمد ہو۔

حضرت مفتی مطیع الرحمٰن صاحب نے اپنے مقالہ میں تعامل کو معاملات کے ساتھ خاص مانا ہے۔ وہ اسے بیع و شرا وغیرہ معاملات میں لوگوں کی عادات کو تعامل کہتے ہیں۔

عادت:- وہ چیز جو لوگوں کے بار بار کرنے اور برتنے کی وجہ سے قلوب میں اس طرح رچ بس جائے کہ طبعی امور کی طرح اس کی بجاآوری سہل اور آسان ہو جائے۔

راقم الحروف کے مقالہ میں "تلقی بالقبول" اور "شعار" اور "توارث" کو بھی عرف و تعامل سے شمار کیا گیا ہے، ساتھ ہی یہ وضاحت بھی کی گئی ہے:

عرف و تعامل کا اطلاق چار طرح کے معانی پر ہوتا ہے:

(۱)- وہ عرف و تعامل جو حضور سید عالم ﷺ کے زمانۂ مبارک سے موجود ہو۔

(۲)- وہ عرف جو ساری دنیا کے تمام مسلمانوں کا ہو۔

(۳)- تمام بلادِ عالم کے اکثر مسلمانوں کا عرف ہو۔

(۴)- کسی ملک یا صوبے کے اکثر مسلمانوں کا عرف حادث ہو۔

پہلے تین قسم کے عرف حجت مطلقہ ہیں جو ہر حال اور ہر مقام میں حجت ہوتے ہیں، جیسے کتاب و سنت و اجماع ہر حال اور ہر مقام میں حجت ہوتے ہیں، کیوں کہ اول حدیث تقریری، دوم اجماع، سوم ملحق باجماع ہے، سوم کو «سوادِ اعظم» کا موقف بھی کہہ سکتے ہیں۔ اول تاخیر کی صورت میں نص کا ناسخ، دوم مظہر ناسخ ہوگا، اور سوم نص سے معارض ہو تو وہی راجح ہوگا۔

عام طور سے فقہا عرف و تعامل بول کر قسم چہارم مراد لیتے ہیں اور اب وہی زیر بحث ہے۔ یہ تنقیح اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے خواص سے ہے جسے میں نے سمجھنے کی کوشش کی ہے، پھر خلاصہ کیا ہے، اس لیے اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔

زیر بحث عرف و تعامل کی اپنی وسعت اور پھیلاؤ کے لحاظ سے تین قسمیں ہیں:

عرف عام، عرف خاص، عرف نادر ـــــ یا تعامل عام، تعامل خاص، تعامل نادر۔

---

(۱) الأشباه والنظائر، ص: ۱۱۵، القاعدة الخامسة

عرف عام:-وہ امر جو کسی ملک یا صوبہ کے بلادِ کثیرہ میں عام طور سے رائج ہو۔
عرف خاص:-جو ایک دو شہروں میں عام طور سے رائج ہو۔
عرف نادر:-وہ قول یا فعل جو دو چار آدمیوں میں رائج ہو۔
عرف و تعامل کی یہ تفصیل اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے رسالہ «المنی والدرر» سے ماخوذ ہے جو الفاظ کے فرق و اختلاف کے ساتھ بہت سے مقالوں میں ہے۔

تعریفات کے سلسلے میں اختلاف

جناب مولانا شمس الہدیٰ صاحب کے مقالہ میں عرف کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے:
"ائمۂ دین اور اعیان اسلام جو سمجھیں اور جسے احکام شرعیہ کی بنیاد قرار دیں۔"
مولانا نے "قواعد الفقہ" کی درج ذیل عبارت پر اپنی تعریف کی بنیاد رکھی ہے:
"عرف الشرع ما فهم منه حملة الشرع وجعلوه مبنى الأحكام."(۱)
حضرت مفتی مطیع الرحمٰن صاحب کے مقالہ میں ہے:
تعامل:-بیع و شرا اور اجارہ وغیرہ معاملات میں لوگوں کی عادت کا نام ہے۔
حرج:- بعض مقالات میں حرج کی تعریف مذکور نہیں، راقم الحروف کے مقالہ میں اس کی تعریف کو حاجت و ضرورت سے عام رکھا گیا ہے، تعریف درج ذیل ہے:
"ایسی تنگی جس کے باعث کلیات خمسہ، یا ان میں سے کسی ایک کے تحفظ میں بندے کو مشقت و دشواری پیش آئے خواہ اس کے باعث یہ کلیات فوت ہوں اور قریب بہ فوت ہوں، یا نہ ہوں۔"
اس تعریف پر تفسیر نسفی، ابنِ کثیر، جلالین اور حاشیۃ الصاوی کے علاوہ الأشباہ والنظائر، درِ مختار، رد المحتار اور فتاویٰ رضویہ وغیرہا کتبِ فقہ سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔ حَرَج کی تعریف میں اس عموم کی وجہ یہ ہے کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے حاجت اور عمومِ بلویٰ کا ذکر نہیں کیا ہے تو وہ اسی حرج میں شامل ہیں۔

تنقیحی سوالات

(۱)-کیا عرف، ائمۂ دین و داعیانِ اسلام کے تفاہم کا نام ہے جیسا کہ بعض مقالات سے عیاں ہوتا ہے۔
(۲)- کیا تعامل، بیع و شرا وغیرہ معاملات کے ساتھ خاص ہے، یا معاملات کے ساتھ حقوق العباد، حقوق اللہ،

(۱) قواعد الفقہ، ص:۳۷۷

عقوبات اور عبادات کو بھی عام ہے؟

(۳)-کیا حرج اور حاجت دونوں ایک چیز ہیں، یا حرج عام ہے اور حاجت خاص؟

(۴)-کیا حرج میں مطلقاً، نیز حاجت میں آدمی کو کام کے نہ کرنے کا اختیارِ صحیح نہیں رہتا؟

(۵)-عمومِ بلویٰ کی جامع ومانع تعریف کیا ہے؟

(٦)- "دینی ضروری مصلحت" کی تعریفات میں، یوں ہی "فساد" کی تعریفات میں موازنہ کر کے جامع مانع تعریف کا افادہ فرمائیں۔

یہاں یہ امر واضح رہے کہ گفتگو مطلق "مصلحت" کی نہیں ہے، بلکہ "دین کی ضروری مصلحت" کی ہے ساتھ ہی یہ بھی خیال رہے کہ گفتگو "عرف ناس" میں ہے، "عرفِ شرع" میں نہیں۔

تاثیرات

(سوال:۳-الف وب)-محظورات شرعیہ تین طرح کے ہیں:

ایک: تو وہ جو مباح ہونے کی گنجائش رکھتے ہیں جیسے خمر، خنزیر، میتۃ وغیرہ۔

دوسرے: وہ جو مباح تو کبھی نہیں ہوتے مگر ان کے ارتکاب کی رخصت مل جاتی ہے جیسے کلمۂ کفر کا تلفظ تصدیقِ قلبی کی بقا کے ساتھ۔

تیسرے وہ جو کسی حال میں مباح نہیں ہوتے، جیسے قتلِ ناحق، قطعِ عضوِ مسلم، زنا وغیرہ۔

بدائع الصنائع، درِ مختار، رد المحتار، بحر الرائق، فتح القدیر، بہارِ شریعت وغیرہ میں یہ تصریحات موجود ہیں۔

❖ محظورات کی تیسری قسم میں ضرورت کا کچھ بھی اثر نہیں ہوتا، البتہ دوسری قسم میں رخصت اور پہلی قسم میں اباحت بوجہِ ضرورت ہو جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مشہور فقہی قاعدہ " الضرورات تبيح المحظورات" محظور کی قسم اول کے ساتھ خاص ہے۔ راقم السطور محمد نظام الدین رضوی، مولانا آل مصطفیٰ مصباحی اور مولانا صدر الوریٰ مصباحی کے مقالات میں اس کی وضاحت ہے اور اکثر مقالوں میں سکوت ہے۔

البتہ مولانا شمس الہدیٰ صاحب، ڈاکٹر محب الحق صاحب اور مولانا ارشاد احمد صاحب کے دوسرے عنوان کے مقالوں میں قاعدہ "الضرورات" کو تمام محظورات سے عام رکھا گیا ہے۔

❖ اس پر اکثر کا اتفاق ہے کہ "الضرورة تتقدر بقدرها" اور بعض مقالہ نگار ساکت ہیں۔ البتہ مولانا بدر عالم صاحب کے مقالہ میں تفسیر خازن سے یہ منقول ہے کہ:

"أمّا المخمصة فلا تخلو، إن كانت دائمةً فلا خلاف في جواز الشبع منها، وإن كانت نادرة فاختلاف العلماء فيه."

جس سے بقدر ضرورت سے زائد کے تناول کا بھی جواز ثابت ہوتا ہے۔ یہاں یہ وضاحت بھی ہونی چاہیے کہ یہ کس امام کا مذہب ہے، کیوں کہ ہم مذہب امامِ اعظم پر تحقیق کے لیے پابند ہیں۔

❖ عام طور سے مقالات میں یہ صراحت ہے کہ ضرورت عبادات، معاملات وغیرہا سبھی میں نیز منصوص، اجماعی، اجتہادی تمام ہی مسائل میں موثر ہے۔

❖ ضرورت فرض کے درجہ میں ہے اور حاجت واجب و سنن مؤکدہ کے درجہ میں۔[۱]

حاجت جب درجۂ ضرورت میں آجائے تو اس کی تاثیر وہی ہے جو ضرورت کی ہے، یہ متفق علیہ ہے۔ البتہ مطلق حاجت سے حرام قطعی و حرام لعینہ میں تخفیف ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں سیمینار میں اس بات پر اتفاق ہوا کہ محرمات قطعیہ میں تخفیف کی موجب نہیں۔

اکثر مقالوں میں تعریف مطلق ہے جو عموم کی طرف مشعر ہے جیسے یہ تعریفات:

☆- جس سے احتراز مشقت و پریشانی کا باعث ہو۔

☆- جس کے کرنے میں مضرت و مشقت ہو۔

☆- جو باعثِ مضرت و مشقت ہو۔

☆- احکام شرع میں تنگی، دشواری، مشقت وغیرہ۔

حضرت مفتی محمد مطیع الرحمٰن صاحب کے مقالہ میں حرج کی تعریف میں حاجت کی تعریف کو ذکر کر کے یہ بتایا گیا ہے کہ اسی کو ضرر، حاجت اور بلویٰ بھی کہتے ہیں۔ حرج کی صورت میں آدمی مجبور ہو جاتا ہے، اسے کام کے نہ کرنے کا اختیار صحیح نہیں رہتا۔

عموم بلویٰ: عام طور سے اس کی درج ذیل تعریف ہم معنیٰ الفاظ سے کی گئی ہے:

”وہ حالت وکیفیت جس کے باعث عوام وخواص سبھی محظور شرعی میں مبتلا ہوں اور دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی کے تحفظ کے لیے اس سے بچنا حرج و مشقت وضرر کا سبب ہو۔“ [راقم الحروف]

یہ تعریف بھی حاجت وضرورت دونوں کو عام ہے۔

اس تعریف پر علامہ سید شریف جرجانی کی کتاب «کتاب التعریفات»، ہدایہ، نتائج الافکار، تبیین الحقائق، اشباہ، جامع المضمرات، فتاویٰ رضویہ اور بہارِ شریعت سے استناد کیا ہے، اور فتح القدیر سے ایک صریح عبارت بھی پیش کی ہے۔ فتح القدیر کی عبارت یہ ہے:

”لأنها [البلویٰ] إنما تتحقق بأغلبيّة عسر الانفكاك.“[۲]

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۵۹، ۱۵۸، ج:۱، رضا اکیڈمی

(۲) فتح القدیر، ج:۱، ص:۱۷۹

اس کے بر خلاف بعض مقالات میں یہ صراحت ہے کہ اس میں عوام و خواص سب کا ابتلا ضروری نہیں، ایک فرد کا ابتلا بھی کافی ہے۔

یہ رائے مولانا انور نظامی صاحب کی ہے۔ غنیہ، رد المحتار اور فتاویٰ رضویہ کے حوالے سے قراءت میں غلطی سے متعلق ایک مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے اپنے موقف پر بایں طور استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جیسا کہ قراءت میں ایسی غلطی جس سے معنیٰ فاسد ہو جائے اصل مذہب میں مفسدِ نماز ہے مگر متاخرین فقہا نے عوام کی جہالت عامہ کو دیکھتے ہوئے عدم فساد کا حکم دیا ہے اور اس کی وجہ عموم بلویٰ بتائی جب کہ اس میں خواص مبتلا نہیں۔"

بعض مقالات میں صرف یہ ہے:

جس میں عوام و خواص سب مبتلا ہوں۔ یہ رائے مولانا شمس الہدیٰ صاحب کی ہے۔

حضرت مفتی مطیع الرحمٰن صاحب کے مقالہ میں اسے حاجت کا ہم پلہ گردانا گیا ہے، فرق یہ ہے کہ بلویٰ جب عمومی صورت اختیار کرلے تو اسے عموم بلویٰ سے تعبیر کرتے ہیں۔

موصوف نے درج ذیل عبارات پر اپنے موقف کی بنیاد رکھی ہے۔

(۱)- عنایہ میں ہے:

"فيه البلوىٰ لحصوله بغير فعله فجاز أن يجعل معذورا بخلاف العمد."[۱]

(۲)- مبسوط سرخسی میں ہے:

"معنى البلوىٰ في الماء المستعمل ظاهر فإن صون الثياب عنه غير ممكن."اھ[۲]

(۳)- اسی میں ہے:

"ان البلوىٰ التي وقعت الإشارة في الهرّة موجود ههنا فإنما تسكن في البيوت ولا يمكن صون الأواني عنها."اھ[۳]

دینی ضروری مصلحت: اس کی تعریف میں بڑا اضطراب ہے:

(۱)- دین کا اہم اور ضروری کام جس کی بجا آوری میں مفسدہ کم اور مصلحت زیادہ ہو۔

یہ رائے راقم سطور محمد نظام الدین رضوی، مفتی محمد معراج القاری، مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، مولانا قاضی فضل احمد اور مولانا آلِ مصطفےٰ مصباحی کی ہے۔

راقم الحروف کے مقالہ میں اس تعریف پر درج ذیل عبارات سے استدلال کیا گیا ہے۔

---

(۱) عنایه، ج:۱، ص:۳۲۱

(۲) مبسوط سرخسی، ج:۱، ص:٤٦

(۳) مبسوط سرخسی، ج:۱، ص:٥

☆-اشباہ میں ہے:

”وقد تراعی المصلحة لغلبتها علی المفسدة.“ (۱)

☆-فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”لأن استثناء الضرورات ومُراعاة المصالح الدينية الخالية عن مفسدة تربو عليها.“

جناب مولانا محمد صدر الوریٰ صاحب نے جس عبارت سے استناد کیا ہے اس میں مثالوں سے مزید وضاحت کر دی گئی ہے، لکھتے ہیں:

”وقد تراعی المصلحة لغلبتها علی المفسدة، فمن ذلك الصلاة مع اختلال شرط من شروطها من الطهارة أو الستر أو الاستقبال بأن في كل ذلك مفسدة ومتى تعذر عليه شيئ من ذلك جازت الصلاة بدونه ومنه الكذب مفسدة محرمة وهی متی تضمن جلب مصلحة ترد عليه جاز كالكذب للاصلاح بين الناس وعلى الزوجة لاصلاحها.“ (۲)

(۲)-کسی فعل کا ایسا ہونا کہ اس کے بغیر دین، جان، عقل، نسب، مال کا نقصان نہ ہو۔ بلکہ فائدہ مقصودہ کا حصول ہو۔ یہ منفعت کے درجہ میں ہے۔

یہ نظریہ حضرت مفتی مطیع الرحمٰن صاحب کا ہے۔ اس تعریف پر انھوں نے فتاویٰ رضویہ کی درج ذیل عبارت سے استناد کیا ہے:

”اگر یہ بھی نہ ہو مگر حصول مفید ہے، نفسِ فائدہ مقصودہ اس سے حاصل ہوتا ہے تو منفعت۔“ (۳)

(۳)-کوئی ایسا کام کیا جائے جس سے دینی فائدہ ہو، مصلحت کا حصول ہو جیسے تدوین قرآن۔

یہ راے مولانا عبد الوحید مصباحی کی ہے۔

(۴)-کسی دینی امر مہم کی بقا و تحفظ مقصود، یا قوم مسلم، یا کسی ایک ہی بندۂ مومن پر فی الحال کوئی آفت ہو تو اس کے دفاع کے لیے، یا مستقبل میں کسی آفت کا اندیشہ غالب ہو تو حفظِ ماتقدم کے طور پر اس کی تدابیر اختیار کرنا۔

یہ موقف جناب مولانا بدرِ عالم صاحب کا ہے۔ مولانا نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ ایسی صورت میں کسی دینی امر مہم کی بقا کے لیے قولِ امامِ اعظم کے خلاف بھی فتویٰ دینا روا ہے۔ اور مجددِ اعظم امام احمد رضا رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی کتاب ”اجلی الاعلام“ کی ایک لمبی عبارت سے اپنے موقف پر استدلال کیا ہے۔

فساد: (۱)-شریعت کے جادۂ اعتدال سے انحراف، اس کے خلاف جرأت و بے باکی اور معصیت کا ارتکاب۔

یہ موقف راقم سطور محمد نظام الدین رضوی، مولانا محمد صدر الوریٰ صاحب، مولانا قاضی فضل احمد صاحب وغیرہ متعدّد

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ص:۱۱۵

(۲) الاشباہ والنظائر، ج:۱، ص:۱۲٦

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۹، نصف اخیر، ص:۱۹۹.

مقالہ نگاروں کا ہے۔ راقم الحروف کے مقالہ میں بطور دلیل بیضاوی شریف کی یہ عبارت ہے:

”والفساد خروج الشئ عن الإعتدال ، والصلاح ضدّه وكلا هما يعمان كلّ ضار و نافع و منه اظهار المعاصی، والإهانة بالدين فإن الإخلال بالشرائع ، والاعراض منها مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم.“

(۲)-ایسا کام جس کے کرنے سے فساد ہو۔

یہ نظریہ مولانا عبد الوحید مصباحی کا ہے۔

(۳)-کسی فعل کا ایسا ہونا کہ اس سے دین، عقل، جان، نسب، مال کے فوت ہونے یا ان میں نقصان آجانے کی راہ کھلے۔

یہ موقف حضرت مفتی مطیع الرحمٰن صاحب کا ہے۔ موصوف نے ارتدادِ زن سے فسخِ نکاح وغیرہ چند مسئلے بطور مثال پیش کیے ہیں اور کفایہ، بحر الرائق، درِ مختار اور رد المحتار سے استدلال کرتے ہوئے فتاویٰ رضویہ کی یہ صریح عبارت بھی پیش کی ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

” افتائی مراراً بعدم انفساخ نكاح امرأة مسلم بارتدادها لما رأيت من تجاسرهن ومبادرة الى قطع العصمة مع عدم استرقاقهن فی بلادنا ولا ضربهن ولاجبرهن على الاسلام “[1]

(۴)-کسی مسئلہ پر عمل کرنے سے فساد پیدا ہو جائے، یا اس کا ظن غالب ہو جائے۔

یہ مؤقف مولانا انور نظامی مصباحی کا ہے۔

❖ راقمِ سطور (محمد نظام الدین رضوی) کے مقالہ میں یہ صراحت ہے کہ حرج کبھی حاجت کے درجے میں ہوتا ہے اور کبھی ضرورت کے درجے میں، یوں ہی عموم بلویٰ کبھی حاجت کے درجے میں ہوتا ہے اور کبھی ضرورت کے، اور اکثر مقالوں میں اسے حاجت و ضرورت سے عام رکھا گیا ہے اس کا بھی مطلب وہی ہے البتہ بعض مقالوں میں حرج، حاجت، عموم بلویٰ کو ایک درجہ میں رکھا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس اختلاف سے حرج و حاجت کی تاثیر میں بھی اختلاف ہوگا۔

❖ یہ امر بھی مختلف فیہ ہے کہ عموم بلویٰ کا تعلق افعالِ اضطراریہ سے ہے، یا غیر اضطراریہ سے۔ اکثر کا موقف یہ ہے کہ یہ ضرورت کے درجہ میں ہو تو اس کا تعلق افعالِ اضطراریہ سے ہوگا، ورنہ غیر اضطراریہ سے۔

❖ عام طور پر مقالہ نگاروں نے عرف و تعامل کی دو قسمیں عام و خاص بتا کر دونوں کو ہی اسباب ستہ سے شمار کیا ہے مگر جناب مولانا شمس الہدیٰ صاحب کی رائے یہ ہے کہ صرف عرفِ عام اسباب ستہ سے ہے۔

❖ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عرف و تعامل معاملات میں مؤثر ہوتے ہیں، لیکن معاملات کے سوا دیگر ابواب مثلاً حقوق اللہ، حقوق العباد، عقوبات، عبادات میں مؤثر ہوتے ہیں یا نہیں، اس میں بھی اخیر کے سوا پر اکثر کا اتفاق ہے، رہ گیا

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۱، ص:۳۹۳، ۳۹۴

عبادات کا مسئلہ تو یہ معرکۃ الآرا ہے۔ اس سلسلے میں سیمینار میں باتفاق رائے یہ طے ہوا۔

”عبادات کی تین قسمیں ہیں: **ایک** تو وہ جن کے ارکان من جانب شرع متعیّن ہیں، اوقات مقرر ہیں، ان کی ہیئت ترکیبیہ منصوص ہے جیسے فرض نماز، روزہ، حج، اعتکافِ مسنون۔ **دوسری** وہ جن کے نہ ارکان معین ہیں، نہ اوقات، نہ ہیئت ترکیبیہ، بر سبیل اطلاق ان کے کرنے کا حکم دیا گیا جیسے درود شریف پڑھنا، محبوبانِ خدا کا ذکر کرنا۔ **تیسری** وہ جن میں کچھ متعیّن ہوں، کچھ متعیّن نہ ہوں جیسے نفل نمازیں، زکوٰۃ، عمرہ وغیرہ۔“

ان تین قسموں میں دوسری قسم کا اثبات تعامل سے ہو سکتا ہے، باقی دو قسمیں زیر بحث ہیں۔

جب کہ راقم الحروف (محمد نظام الدین رضوی) کا موقف یہ ہے کہ:

عبادات کے ان سارے اقسام میں عرف و تعامل کا اعتبار ہے اور اس کثرت سے ہے کہ اگر کوئی فقیہ اس کے شواہد کا استقصا کرے تو ایک ضخیم کتاب تیار ہو جائے۔

ہاں وہ امور (۱) جو شریعت کے بتانے سے ہی ہمیں معلوم ہوئے، عقل ان کی تعیین سے قاصر ہے۔ یا (۲) شریعت نے کوئی خاص وضع و ہیئت متعیّن فرمادی، یا (۳) کچھ خاص اذکار خاص مقاصد کے لیے تعلیم فرمائے۔ ان میں عرف ناس کا اعتبار نہ ہوگا، وہ ہماری بحث سے خارج ہیں۔ افقہ امت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے اس خصوص میں بڑی تحقیقی اور جامع گفتگو فرمائی ہے۔ جس سے عیاں ہوتا ہے کہ درج بالا تینوں امور عرف و عادت کے دائرۂ اثر سے باہر ہیں۔ آپ رقم طراز ہیں:

عبادات میں:

(۱) ”وہ امور جن کی طرف عقل کو اہتدا نہیں، مثل تعین اوقات و عدد رکعات و ترتیب افعال و وحدتِ رکوع و تعددِ سجدات اور تحدید نصاب و مصرفِ زکاۃ اور وقت و مکانِ وقوف اور مطاف و عددِ اَشْوَاطِ سعی و طواف وغیرہا قطعاً توقیفی (شریعت کے بتانے پر موقوف) ہیں۔

(۲) یوں ہی وہ اوضاع و ہیآت کہ شارع نے ایسے امور میں محدود معین فرمائے اور مجملات کتاب کے بیان واقع ہوئے، جن کی تعیین کی طرف امثال: ”صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي اُصَلِّيْ.“ (نماز پڑھو جیسا کہ مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔) نے ارشاد فرمایا۔

(۳) اسی طرح وہ اذکار و افعال مخصوصہ کہ اوقات خاصہ پر غایات و مقاصد معینہ کے لیے علیٰ وجہ التعیین مقرر ہوئے اور مکلفین ان کی طرف مطلقات و عمومات سے دعوت نہ کیے گئے۔ جیسے تکبیر تحریمہ، وتحلیل نماز، وتشہد واذان واقامت وغیرہا۔

یہی وہ اشیا ہیں جنھیں توقیفی کہا جاتا ہے۔

(۴) ان کے سوا باقی تمام امور جن میں نصًّا و دلالۃً شرع مطہر سے تحدید و حظر اور توقیف و حجر ثابت نہیں۔ اگرچہ وہ انھیں توقیفیات سے علاقہ رکھتے ہوں ان میں بھی توقیف (شارع کے بتانے) پر توقف نہیں، اگرچہ بوجہ تعلق ولہذا دعائے قعدۂ اخیرہ صرف الفاظ واردہ پر مقصود نہیں، ہر شخص جو چاہے دعا کر سکتا ہے۔ بعد اس کے کہ کلامِ ناس سے مشابہ نہ

ہو۔ اس طرح عیدین وغیرہا کے خطبے خصوصاً خطبۂ جمعہ کو شرطِ صحتِ نماز ہے ان میں الفاظ مرویہ پر اقتصار نہیں۔

یہ صورت چہارم اعنی متعلقات بلکہ بعض افراد صورت سوم بھی انظار مجتہدین کے جولا نگاہ ہیں۔ بعض نے ان میں کسی کو قسم اول سے خیال فرمایا اور وقوف لازم ٹھہرایا، اور بعض نے قسم دوم سے سمجھا اور رخصت کا حکم بتایا، ورنہ نہ قسم اول میں ارسال واطلاق معقول، نہ دوم میں، جہاں شرع نے اطلاق کو کام فرمایا تحدید وتقیید نا مقبول۔

ہاں کسی سنت ثابتہ کو اٹھا دینا، کوئی نیا امر مزاحم ومراغم سنت پیدا کرنا کسی حال روا نہیں۔ (۱)

اس تفصیل سے یہ امر مستفاد ہوتا ہے کہ عبادات میں جو امور توقیفی نہیں ہیں ان میں عرف وناس معتبر ہے۔ بس شرط یہ ہے کہ وہ عرف کسی سنتِ ثابتہ کے خلاف نہ ہو۔

دلائل وشواہد

(۱) اللہ عزوجل ارشاد فرماتا ہے:

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ۔ (۲)

ہمیں صراط مستقیم (سیدھی راہ) پر چلا، ان لوگوں کی راہ جن پر تو نے انعام کیا۔

اس آیۂ کریمہ میں "صراط مستقیم" سے "طریق مسلمین" مراد ہے۔ چناں چہ مفسر قرآن حضرت علامہ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

لا خِفاء فيه أنّ الطّريق المستقيم مايكون طريق المومنين.

بلا شبہہ "صراط مستقیم" مومنوں کی راہ ہے۔ (۳)

تفسیر خزائن العرفان میں ہے:

"صراط مستقیم" سے "طریق مسلمین" مراد ہے۔ جن امور پر بزرگان دین کا عمل رہا وہ صراط مستقیم میں داخل ہے۔"

اور مسلمانوں کا تعارف وتعامل بلا شبہہ طریق مسلمین ہے جس کے عموم میں عبادات بھی یقینا داخل ہیں، جیسے اجماع، قیاس، استحسان طریق مسلمین ہیں اور عبادات میں بھی حجت تسلیم کیے جاتے ہیں۔

(۲) حدیث میں ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

مَارأى المسلمون حسنًا فهو عند الله حسنٌ ومارأوا سَيّئًا فهو عند الله سَيّئٌ. (۴)

---

(۱) حاشیه اذاقة الاثام لِمانِعی عمل المولد والقيام. ص:۱۳۵

(۲) الأية:۵،۶، سورة الفاتحة.۱

(۳) انوار التنزيل (معروف به تفسير بيضاوى ص:۱۰)

(۴) مسند امام احمد بن حنبل ص:۳۷۹، ج:۱، مستدرك حاكم، ص:۷۸، ج:۳، فضائل ابى بكر صديق، مسند بزار، كتاب المدخل للبيهقى، مسند ابو داؤد طيالسى، حلية الاولياء لإبى نعيم، ص:۳۷۵،۳۷۶ ج:۱، ذكر الطفاوى الدوسى.[مرتب]

مسلمان جس چیز کو اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے اور مسلمان جسے برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی برا ہے۔

اور حلیۃ الاولیا کے الفاظ یہ ہیں:

فَما رأہُ المومنون حَسَنًا فهو (عند الله) حسن ومارأہُ المومنون قبيحًا فهو عند الله قبيح.[۱]

جس کام کو اہل ایمان حَسَن جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی حَسَن ہے اور جس کام کو اہل ایمان قبیح جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی قبیح ہے۔

اور ہدایہ ص:۲۸۷، ج:۳، باب الاجارہ الفاسدہ میں ہے کہ یہ بات اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمائی ایسا ہی بدائع الصنائع جلد اول ص:۱۴۸، مطبع بیروت نیز ص:۳۶۷، بحث تثویب میں بھی ہے۔[۲]

اس حدیث پاک میں ”ما“ کا لفظ عام ہے جس کے افراد میں معاملات کے ساتھ عبادات بھی شامل ہیں۔ اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ حدیث معاملات کے ایک مسئلے میں اور صاحب بدائع نے عبادات کے ایک مسئلے میں تعامل کی حجیت کے ثبوت میں پیش کی ہے۔

یہ لکھنے کے کئی ماہ بعد حجۃ الخلف، تاج المحققین علامہ مفتی محمد نقی علی خان قادری برکاتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی کتاب مستطاب ”اصول الرشاد“ دیکھی جس میں آپ نے یہی صراحت بڑے مضبوط انداز سے کی ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

---

(۱) حلية الأوليا، ص:۳۷۵، ۳۷۶، ج:۱، ذكر الطفاوي الدوسي، دار الفكر، بيروت (مرتّب)

(۲) نصب الرایہ میں امام حافظ جمال الدین زیلعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس حدیث کے تعلق سے یہ انکشاف فرمایا، رقم طراز ہیں:

”قلتُ: غريبٌ مرفوعاً، ولم اجده إلاّ موقوفاً علىٰ ابن مسعود، ولهٗ طرق رواه احمد فى مسنده عن زِرّ بن جيش عن عبد الله بن مسعود. ومن طريق احمد رواه الحاكم فى ”المستدرك“ فى فضائل الصحابة وزاد فيه، وقد رأى الصحابة جميعًا أن يستخلف ابو بكر، وقال صحيحُ الاسناد، ولم يخرجاهُ.

وكذلك رواه البزار فى مسندهٖ والبيهقى فى ”كتاب المدخل“ و رواه ابو داؤد الطيالسى فى ”مسندهٖ“ إلاّ أنّهٗ قال عوض: سَئِى، قبيح، ومن طريق أبي داؤد رواه ابونعيم فى ”الحلية“ والبيهقى فى ”كتاب الاعتقاد“ وكذلك رواه الطبرانى فى ”معجمهٖ“ انتهى ملخصاً.“(نصب الراية لأحاديث الهداية ص:۱۳۳، ج:٤، باب الاجارة الفاسدة)

اور درایه فى تخريج احاديث الهدايه میں نصب الرایہ کی تلخیص ان الفاظ میں ہے:

”لم اجده مرفوعًا اخرجه احمد موقوفاً علىٰ ابن مسعود باسناد حسنٍ وكل اخرجه البزار والطيالسى والطبرانى وابونُعيم فى ترجمة ابن مسعود والبيهقى فى كتاب الاعتقاد ، وأخرجهٗ أيضا من وجهٍ أخر عن ابن مسعودٍ.اه.“　　(علىٰ هامش الهداية، ص:۲۸۷، ك:۳، باب الاجارة الفاسدة، مجلس بركات)

غمز العيون والبصائر شرح الاشباه والنظائر میں ہے:

قال السخاوى فى المقاصد الحسنة: حديث: ”مارأه المسلمون حسنًا“ رواه احمد فى كتاب السنّةً من حديث أبي وائل عن ابن مسعود رضى الله تعالىٰ عنه وهو موقوفٌ حسنٌ انتهى.

(ص:۱۱۶، مطبع نول كشور لكهنؤ، ۱۲، ن.ر.مرتب)

"تعامل جس طرح معاملات میں حجت ہے اسی طرح عبادات میں معتبر ہے کہ لفظ "مَا" اثر ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور سَبِيْلِ الْمُومنين کر یمہ [۱] اوراتّبعوا السِّوادَ الأعظم حدیث [۲] میں دونوں طرح کے احکام کو شامل اور علما دونوں طرح کے احکام اس بنا پر کرتے ہیں کہ بعض ہم نے بھی ذکر کیے اور کوئی فارقِ عقلی وسمعی متحقق نہیں تو تخصیص اس کی معاملات کے ساتھ محض بے معنی ہے۔" [۳]

ان دلائل سے عبادات کی ہر قسم میں عرف وعادات کا معتبر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اب ہر نوع کے دلائل کے نمونے الگ الگ ملاحظہ فرمائیے۔

عبادات کی نوع اول نماز وغیرہ میں عرف وعادت کا اعتبار

(۳) عبادات کی نوع اول میں سب سے اہم عبادت نماز ہے، جو بلا شبہہ توقیفی ہے اور قراءت نماز کے اہم ارکان سے ہے، جو بالاجماع فرض ہے۔ ارشادِ باری ہے:

فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ۔ [۴]

تم قراءت کرو جو قرآن سے آسان ہو۔

مگر یہ قراءت کتنی مقدار فرض ہے، اس کا تعین عرف ناس سے کیا گیا ہے، یعنی کم سے کم جتنی مقدار قراءت کرنے والے کو عرف میں "قاریِ قرآن" کہا جائے امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ مقدار ایک آیت اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ تین آیات بتاتے ہیں۔ جیسا کہ امام ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح القدیر میں اس کی صراحت فرمائی، جس کی وضاحت اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے الفاظ میں یہ ہے:

اقول: تقريره: أنّ الإمام و صاحِبَيْهِ رضى الله تعالىٰ عنهم اختلفوا فى فرض القراءة، فقالا: ثلثُ قصار، أو اٰية طويلة ما يعدل ثلٰثًا، لأنّهٗ لا يسمّى فى العرف قاريًا بدونهٖ.

وقال: بل اٰية، فإنّها إذا كانت كذٰلك عُدّ قاريًا عرفًا، بخلاف مادون الاٰية.

فالخلاف بين الإمام و صاحبيه مبنى على الخلاف فى قيام العرف فى عدّهٖ قاريًابالقصيرة، قالا: لا - وهو يمنع، اه ملخصًا.

میں کہتا ہوں، اس کی تقریر یہ ہے کہ امام اعظم اور آپ کے صاحبین قاضی امام ابو یوسف و امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے

---

(۱) وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ۝ اور جو رسولوں کا خلاف کرے، بعد اس کے کہ حق راستہ اس پر کھل چکا اور مسلمانوں کی راہ سے جدا راہ چلے، ہم اُسے اُس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور اُسے دوزخ میں داخل کریں گے اور کیا ہی بری جگہ پلٹنے کی۔ (سورۃ النسآء، آیت: ۱۱۵)

اس آیت سے ثابت ہوا کہ طریقِ مسلمین ہی صراطِ مستقیم ہے۔ حدیث شریف میں وارد ہوا کہ جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے۔ (خزائن العرفان)

(۲) حلیة الاولیاء لأبی نعیم، ص: ۴۲، ج: ۳ و مجمع الزوائد، ص: ۲۲۸، ج: ۵ و ص: ۲۲۱ ج: ۵ و نسائی

(۳) اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد، ص: ۷۵، مبحث سوم، قاعدہ: ۸

(۴) سورۃ المزمل، ۷۳، آیت: ۲۰

درمیان فرض قراءت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فرض تین چھوٹی آیات ہیں، یا ایک بڑی آیت جو تین چھوٹی آیتوں کے برابر ہو، کیوں کہ عرف میں اس سے کم پڑھنے والے کو قاریِ قرآن نہیں کہا جاتا۔

اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فرض ایک آیت ہے، کیوں کہ ایک آیت کی مقدار جب کوئی تلاوت کرتا ہے تو اُسے عرفاً قاریِ قرآن کہا جاتا ہے، اس کے برخلاف ایک آیت سے کم پڑھنے والے کو عرف میں قاریِ قرآن نہیں کہا جاتا۔

تو امام اعظم اور آپ کے صاحبین کے اختلاف کی بنیاد اس امر پر ہے کہ ایک چھوٹی آیت پڑھنے والے کو "قاریِ قرآن" کہنے کا عرف ہے یا نہیں۔ صاحبین فرماتے ہیں: "نہیں ہے" اور امام اعظم فرماتے ہیں کہ: "اس کا عرف ہے۔"[1]

امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس باب میں نزولِ قرآن کے وقت کا عرف معتبر ہے، اور وہ عرف کیا تھا، اس کے بارے میں مختلف روایات ان بزرگوں کو پہنچیں اور ظاہر یہ ہے کہ جو روایت امام اعظم کو پہنچی وہ صاحبین کو نہ پہنچ سکی، اس لیے ترجیح مذہب امام کو ہے۔

(۴) نماز میں ہاتھ کہاں باندھا جائے، ناف کے نیچے، یا سینے کے نیچے۔ اس کی بنیاد فقہا نے عرف پر رکھی ہے، جیسا کہ فتح القدیر کے درج ذیل جزئیہ سے عیاں ہے:

وكونُهٗ تَحْتَ السُّرَّةِ أو الصّدر كما قال الشّافعی لم يثبت فيه حديث يوجب العمل فيها على المعهود من وضعها حال قصد التعظيم فی القيام، و المعهودُ فی الشّاهد منه تحتُ السُّرّة. اھ[2]

نماز میں ہاتھ ناف کے نیچے باندھا جائے یا بقول امام شافعی سینے کے نیچے؟ اس کے بارے میں کوئی ایسی حدیث ثابت نہیں جس پر عمل واجب ہو، لہذا قیامِ تعظیمی میں جہاں ہاتھ باندھنا معہود و متعارف ہے وہیں ہاتھ باندھا جائے اور اس بارے میں معہود یہ ہے کہ بڑوں کے دربار میں ہاتھ ناف کے نیچے باندھتے ہیں۔

(۵) بارگاہِ الٰہی کا ادب یہ ہے کہ اچھے کپڑے زیب تن کرکے نماز پڑھیں۔ ارشاد باری ہے:

خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ.[3]

اپنی زینت لو جب مسجد میں جاؤ۔

زینت سے مراد لباسِ زینت ہے مگر عرف و عادت کے خلاف نہ پہنے ورنہ اس کی وجہ سے نماز مکروہ ہوگی۔

درِ مختار میں ہے:

"وكره صلوته فی ثياب بذلة يلبسهافی بيته ومهنة أی خدمة، إن له غيرها وإلالا."

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۲۲۷، ج:۱ باب الغسل، رسالہ ارتفاع الحجب، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتح القدیر، ص:۲۴۹، ج:۱، باب صفة الصلوٰة (پاکستان) و ص:۲۹۲، ج:۱، باب صفة الصلوٰة، برکات رضا، پور بندر، گجرات.

(۳) سورۃ الاعراف:۷، آیت:۳۱

ردالمختار میں ہے:

"قال فی البحر: وفسرها فی شرح الوقاية بما يلبسه فی بيته ولا يذهب به إلى الأكابر والظاهر أن الكراهة تنزيهة .اه." (۱)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"کسی کپڑے کو ایسا خلاف عادت پہننا جسے مہذب آدمی مجمع یا بازار میں نہ کر سکے اور کرے تو بے ادب، خفیف الحرکات سمجھا جائے یہ بھی مکروہ ہے۔ جیسے انگرکھا پہننا اور گھنڈی یا باہر کی بند نہ لگانا، یا ایسا کرتا جس کے بٹن سینے پر ہیں پہننا اور بوتام اتنے لگانا کہ سینہ یا شانہ کھلا رہے۔" (۲)

در مختار میں ہے:

"وكره تحريماً سدل ثوبه أي ارساله بلا لبس معتاد." (۳)

(۶) کپڑے الٹا پہننا، اوڑھنا بھی مہذب لوگوں کے عرف وعادت کے خلاف ہے اس لیے اس طور پر نماز پڑھنا بھی باعث کراہت ہے۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"کپڑا الٹا پہننا، اوڑھنا خلاف معتاد (عادت) میں داخل ہے اور خلاف معتاد جس طرح کپڑا پہن کر یا اوڑھ کر بازار میں یا اکابر کے پاس نہ جا سکے، ضرور مکروہ ہے کہ دربار عزت احق بادب وتعظیم ہے۔" (۴)

(۷) اور اگر کچھ کپڑوں کے بغیر بٹن لگائے پہننے کا عرف ہو تو انھیں اس طور پر پہن کر نماز پڑھنا باعث کراہت نہ ہوگا۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"انگرکھے پر جو صدری یا چغہ پہنتے ہیں اور عرف عام میں ان کا کوئی بوتام بھی نہیں لگاتے اور اسے معیوب بھی نہیں سمجھتے تو اس میں حرج نہیں ہونا چاہیے کہ یہ خلاف معتاد نہیں۔ "هذا ماظهرلی من كلماتهم، والعلمُ بالحقّ عند ربّي." (۵)

(۸) عمل کثیر سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، لیکن "عمل کثیر" ہے کیا، یہ عرف سے متعیّن ہوگا۔ اشباہ میں اعتبارِ عرف وعادت کے فقہی شواہد سے ایک یہ بھی شمار فرمایا:

---

(۱) رد المحتار ، ج:۲، ص:۴۰۷، باب مايفسد الصلوٰة ومايكره فيها من كتاب الصلوٰة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص:٤٤٧، ج:۳، باب مکروهات الصلوٰة، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) درِ مختار، ص:٤٤٧، ج:۲، باب ما يفسد الصلوٰة وما يكره فيها

(۴) فتاویٰ رضویہ، ص:٤٣٨، ج:۳، باب مکروهات الصلوٰة، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۵) فتاویٰ رضویہ، ص:٤٤٧، ج:۳، باب مکروهات الصلوٰة، رضا اکیڈمی، ممبئی

”ومِن ذلك العملُ المفسدُ للصّلاة، مفوّض إلى العرف، لوكان بحيث لو راٰه راء يظنّ أنّهٗ خارج الصّلاة.“ (۱)

جو عمل نماز کو فاسد کر دیتا ہے اس کی تعیین بھی عرف کے حوالے ہے، یہ وہ عمل ہے جس میں مشغول شخص کو دیکھ کر یہ گمان کیا جائے کہ وہ نماز سے باہر ہے۔

(۹-۱۰) وجوب حج کے شرائط سے ہے: ”زادراہ اور سواری پر قادر ہونا“ ارشاد باری ہے:

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا۔ (۲)

اور اللہ کے لیے لوگوں پر بیت اللہ کا حج ہے، جو شخص اس کے راستے کی استطاعت رکھے۔

راستے کی استطاعت میں زادراہ بھی داخل ہے اور سواری بھی۔ مگر ”زادراہ“ اور ”سواری“ سے کیا مراد ہے، اسے شریعت نے لوگوں کے عرف وعادت پر موقوف کر دیا ہے۔

در مختار میں ہے:

”(الحجّ فرض علیٰ ذی زادٍ) يصح به بدنُهٗ، فالمعتاد اللّحم ونحوهٗ، إذا قدر عليه خبزوجبن لا يعدّ قادرًا (وراحلةٍ) مختصة بهٖ وهو المسمّی بالمقتب اھ. (۳)

اور رد المحتار میں شیخ عبد اللہ عفیف کی شرح منسک کے حوالے سے ”راحلۃ“ کی یہ وضاحت نقل کی ہے:

”يعتبر فی كلّ مايليق بحالهٖ عادةً وعرفًا، فمن لايدر إلاّ عليها أی علی المحفة وهو التخت المعروف فی زماننا. اعتبر فی حقّهٖ بلا ارتياب، وان قدر بالمحل اوالمقتب فلا يعذر ولوكان شريفًا أوذامروة. اھ.“ (۴)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

”والرّاحلةُ تعتبر فی حقّ كلّ انسانٍ مايبلغهٗ فمن قدر علیٰ رأس زاملة وأمكنه السّفر عليه وجب، وإلاّ فان كان مترفها فلا بدّ مِن أن يقدر علیٰ شقٍ محمل. اھ. (۵)

ان عبارات کی ترجمانی فقیہ الامت حضرت صدر الشریعہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ان الفاظ میں فرمائی ہے:

”سواری سے مراد اُس قسم کی سواری ہے جو عرفاً اور عادۃً اس شخص کے حال کے موافق ہو۔ مثلاً اگر متمول آرام پسند ہو تو اس کے لیے شقدف درکار ہو گا۔

(۱) الاشباہ والنظائر، ص:۱۱۷، القاعدۃ السادسہ: العادۃ مُحَکّمۃ
(۲) آیت: ۹۷، سورۃ: آلِ عمران۳.
(۳) الدر المختار علیٰ هامش رد المحتار، ص:۱۵٤، ج:۲، کتاب الحج
(۴) رد المحتار، ص:۱۵٤، ج:۲، کتاب الحج
(۵) فتاویٰ هندية، ص:۲۱۷، ج:۱، الباب الأول من كتاب المناسك، نورانی کتب خانہ، پشاور

یوں ہی توشہ میں اس کے مناسب غذائیں چاہیے، معمولی کھانا میسر آنا، فرض ہونے کے لیے کافی نہیں۔ جب کہ وہ اچھی غذا کا عادی ہے۔" منسک۔[۱]

(۱۱) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"وتر رمضان المبارک میں ہمارے علماے کرام قدست اسرارہم کو اختلاف ہے کہ مسجد میں جماعت سے پڑھنا افضل ہے، یا مثل نماز نفل گھر میں تنہا، دونوں قول باقوت ہیں اور دونوں طرف تصحیح و ترجیح۔

اول کو یہ مزیت کہ عامۂ مسلمین کا اس پر عمل ہے اور حدیث سے بھی اس کی تائید نکلتی ہے۔" قال الخیر الرّملی: وھٰذا الّذی علیہ عامّۃ النّاس الیوم." [۲]

عبادات کی نوعِ سوم میں عرف وعادت کا اعتبار

وہ عبادات جن کی بجاآوری کا حکم مطلقًا دیا گیا ہے اور ان کے ارکان، شرائط، کیفیتِ ادا وغیرہ معین نہیں ہیں۔ ان کا شمار عبادات کی نوع سوم میں کیا گیا ہے۔ ان میں عرف وعادت کے معتبر ہونے کے بے شمار شواہد کتب فقہ میں پائے جاتے ہیں۔ ہم یہاں بہ طورِ نمونہ صرف چند کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔ ان میں کچھ نوعِ دوم سے بھی ہیں۔

(۱۹) بزازیہ کتاب الوقف فصل رابع میں ہے:

یجوز ترک سراج المسجد فیہ من المغرب إلیٰ عشاء ، لا کلّ اللّیل إلّا إذا جرت العادۃ بذلک کمسجد سیدنا صلّی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم.[۳]

مسجد کے چراغ کو مسجد میں مغرب سے عشا تک چھوڑنا جائز ہے نہ کہ پوری شب، مگر جب کہ اس کی عادت ہو، جیسے مسجدِ نبوی ﷺ میں ایسا ہی ہے۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

ولا باس بان یترک سراج المسجد فی المسجد إلیٰ ثلث اللّیل و لا یترک اکثر من ذٰلک إلّا إذا شرط الواقف ذٰلک أو کان ذٰلک معتادًا فی ذٰلک الموضع کذا فی فتاویٰ قاضی خان[۴]

مسجد کا چراغ تہائی رات تک جلا سکتے ہیں اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہاں اگر واقف نے اس سے زیادہ دیر تک جلانے کی شرط کر دی ہو یا وہاں اس کا عرف وعادت ہو تو جائز ہے، ایسا ہی فتاویٰ قاضی خان میں ہے۔

(۲۰) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

---

(۱) بہارِ شریعت، حصہ:٦، ص:١٠، حج کا بیان
(۲) فتاویٰ رضویہ، ص:٣٥٣، ج:٣، رضا اکیڈمی
(۳) فتاویٰ رضویہ، ص:١٥٣، ج:٤، رسالہ بریق المنار بشموع المزار، رضا اکیڈمی
(۴) فتاویٰ عالمگیری، ص: ١١٠، ج:١، فصلٌ في أحکام المسجد، قبیل الباب الثامن في الوتر

''مسجدوں کے لیے کنگرے بنانا کہ مساجد کے امتیاز اور دور سے ان پر اطلاع کا سبب ہیں اگرچہ صدر اول میں نہ تھے، بلکہ حدیث شریف میں ارشاد ہوا: ''ابنو المساجد واتخذ وھا جمّا.'' دوسری حدیث میں ہے: ''ابنوا مساجدکم جمّا'' یعنی مسجد منڈی بناؤ، ان میں کنگرے نہ رکھو۔ مگر اب بلانکیر مسلمانوں میں رائج ہے۔ وما راٰہ المسلمون حسنًا فھو عند اللہ حسنٌ.''(۱)

(۲۱) مسجد شعائر اللہ سے ہے اور اس کا ادب ادبِ الٰہی ہے۔ یہ ذہن میں رکھ کر ذیل کا اقتباس پڑھیے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

''امور ادب میں شرعاً معہود فی الشاہد کا ہی لحاظ ہوتا ہے... اسی بنا پر علما نے تصریح فرمائی کہ مسجد میں جوتا پہنے جانا بے ادبی ہے حالاں کہ صدر اول میں یہ حکم نہ تھا۔ فتاویٰ سراجیہ وفتاویٰ عالم گیری میں ہے:

دخول المجسد متنعلا مکروہ۔ (مسجد میں جوتے پہنے ہوئے داخل ہونا مکروہ ہے۔ ن۔ ر۔)

عمدۃ المفتین ورد المختار میں ہے:

دخول المجسد متنعلا من سوء الادب. (مسجد میں جوتے پہنے ہوئے داخل ہونا بے ادبی ہے۔ ن۔ ر۔) (۲)

(۲۲) ذکر ولادت کے موقع پر کھڑے ہو کر صلاۃ و سلام پڑھنا تعامل سے ثابت ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

''مولا عزوجل توفیق دے تو منصف غیر متعصب کے لیے اسی قدر کافی کہ یہ فعل مبارک اعنی قیام وقت ذکر ولادت حضور خیر الانام علیہ وعلیٰ آلہٖ افضل الصلاۃ والسلام صدہا سال سے بلاد دار الاسلام میں رائج و معمول اور اکابر علما میں مقرر و مقبول۔'' (۳)

امام شمس الدین سخاوی و امام محمد بن جزری و امام شہاب الدین قسطلانی رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

لا زال أھل الاسلام یحتفلون بشھر مولدہ علیہ الصلاۃ والسلام و یعتنون بقراءۃ مولدہ الکریم و یظھر علیھم من برکاتہ کل فضل عمیم.(۴)

اہل اسلام ہمیشہ حضور سید عالم ﷺ کے ماہ ولادت ربیع النور میں محفلیں منعقد کرتے اور آپ کا میلاد شریف پڑھنے کا اہتمام کرتے آئے اور اس کی برکات سے ان پر فضل عمیم ظاہر ہوتا رہا۔

(۲۳) جب لوگوں میں اذان سنتے ہی مسجد حاضر ہونے کا شوق کم ہو گیا اور اس حد تک سستی پیدا ہو گئی کہ لوگ اقامت کا انتظار کرنے لگے تو فقہا نے اس اندیشہ سے کہ کہیں ان کی جماعت فوت نہ ہو جائے، صلاۃ پکارنے کی اجازت دی

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۱٤٦، ج: ٤، رسالہ بریق المنار، رضا اکیڈمی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۷۲۹، ج: ۳، کتاب الصلاۃ، باب الجمعۃ، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۳) رسالہ مبارکہ: اقامۃ القیامۃ علیٰ طاعن القیام لنبی تھامۃ، ص: ۱۱

(۴) المواھب اللدنیۃ، فوق الزرقانی، ص: ۲٦۱-۲٦۲، ج: ۱، باب ذکر رضاعہ علیہ الصلاۃ والسلام، للإمام القسطلاني، برکات رضا، پوربندر، گجرات

جس پر مسلمانوں کا عمل در آمد ہو گیا، صلاۃ کو فقہ کی اصطلاح میں "تثویب" کہا جاتا، یعنی اقامت سے پہلے مخصوص متعارف کلمات کے ذریعہ جماعت کا وقت قریب ہونے کا اعلان۔ اس کے لیے شرعاً کلمات مقرر نہیں ہیں بلکہ جہاں جس طرح کے کلمات سے اعلانِ جماعت کا عرف ہو جائے وہاں وہی کلمات کہنے کی اجازت ہے۔ در مختار میں ہے:

و یثوّب بین الأذان و الإقامة فی الکلّ للکلّ بما تعارفوه إلّا للمغرب . اھ(۱)

اذان اور اقامت کے درمیان سوائے مغرب تمام نمازوں میں عوام خواص سب کے لیے متعارف کلمات کے ذریعہ تثویب کہے۔

رد المحتار میں ہے:

فی العنایة: أحدث المتأخرون التثو یب بین الاذان و الإقامة علیٰ حسب ما تعارفوه فی جمیع الصلوات سوی المغرب ... وما رأٰه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسنٌ اھ(۲)

عنایہ شرح ہدایہ میں ہے کہ نماز مغرب کے سوا تمام نمازوں میں اذان و اقامت کے درمیان مخصوص کلمات کے ذریعہ تثویب (جماعت نماز کا اعلان) فقہاے متاخرین رحمہم اللہ تعالیٰ کی ایجاد ہے، اعلان کے کلمات وہ ہوں جو وہاں کے عرف میں جماعت نماز کا اعلان سمجھے جاتے ہوں اور مسلمان جو کام حسن سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی حسن ہے۔

(۲۴) خطبہ ذکرِ الٰہی ہے جس میں کچھ امور مسنون ہیں اور خلفاے راشدین پھر سرکار علیہ الصلاۃ والسلام کے دونوں چچا حضرت حمزہ و حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ذکر جمیل مستحسن ہے کہ اس پر مسلمانوں کا توارث و تعامل ہے۔ بحر الرائق میں ہے:

ذکر الخلفاء الراشدین مستحسنٌ، بذلك جری التوارث و یذکر العمّین. اھ(۳)

خلفاے راشدین اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عمین مکرمین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ذکر مستحسن ہے، اسی پر مسلمانوں کا توارث و تعامل ہے۔

فتاویٰ ہندیہ کے الفاظ زیادہ واضح ہیں، وہ یہ ہیں:

وذکر الخلفاء الرّاشدین و العمّین رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین مستحسنٌ بذٰلك جری التوارث ، کذا فی التّجنیس .اھ(۴)

خلفاے راشدین اور عمین کریمین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا ذکر مستحسن ہے، اس پر برابر مسلمانوں کا تعامل رہا ہے۔ ایسا ہی تجنیس میں ہے۔

(۲۵) زبان سے نیت کرنا نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بلکہ صحابۂ کرام و تابعین عظام حتی کہ ائمۂ اربعہ سے بھی منقول نہیں پھر بھی وہ مستحب ہے کہ اس پر تعامل مسلمین ہے۔

(۱) تنو یر الابصار و درِ مختار، ص:٥٦، ٥٧، ج:٢، باب الأذان، دار الکتب العلمية، بیروت.
(۲) رد المحتار، ص:٥٦ ج:٢، باب الأذان، دار الکتب العلمية، بیروت.
(۳) البحر الرائق، ص:٢٥٩، ج:٢، باب صلاة الجمعة، دار الکتب العلمية، بیروت
(۴) فتاویٰ هندیه، ص:١٤٧، ج:١، کتاب الصلاة، الباب السادس عشر فی صلاة الجمعة.

منیۃ المصلی میں ہے:

والمستحبّ فی النية أن ينوى بالقلب و يتكلم باللّسان و هذا هو المختار اھ و زاد فی شرح المنية : أنّه ، لم ينقل عن الأئمة الأربعة أيضاً فتحرّر من هذا أنّه بدعة حسنة وقد استفاض ظهور العمل بذٰلك فی كثير من الأعصار فی عامة الأمصار.(۱)

مستحب یہ ہے کہ دل سے نیت کرے اور زبان سے اس کے الفاظ کہے ، یہی مختار ہے۔ اور شرح منیہ میں ہے کہ زبان سے نیت ائمۂ اربعہ سے بھی منقول نہیں تو یہاں سے واضح ہو گیا کہ یہ بدعت حسنہ ہے۔ ہاں عام بلادِ اسلام میں اکثر ادوار میں اس پر مسلمانوں کا عمل شائع ذائع رہا ہے۔

ان کے سوا ازالۂ شبہہ کے ذیل میں بھی کچھ مسائل آرہے ہیں ، جن سے باب عبادات میں عرف لفظی کے معتبر ہونے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ ان کی فہرست یہ ہے:

(۲۶) مسجد کے اندر اذان کی کراہت پر عرف شاہد سے استدلال۔ (فتاویٰ رضویہ وغیرہ) یہ عرف عملی ہے جسے عادت و تعامل کہا جاتا ہے۔

(۲۷) مصر کی تعریف عرف مسلمین کے پیش نظر کی گئی ہے۔

(۲۸) آیۂ کریمہ اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ۔(۲) میں غَسل سے مراد غَسل مُعتاد ہے۔

یہ چند مسائل نمونے کے طور پر پیش کیے گئے ہیں اور ایسے کثیر مسائل ہیں جن سے نمایاں طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ عبادات کے سارے ہی انواع میں عرف و تعامل کا اعتبار ہے تو حدیث پاک: "مَا رأى المسلمون حسنًا" میں لفظ "مَا" اپنے عموم پر ہی ہے جس کی وسعتوں میں معاملات کے ساتھ عبادات بھی یقیناً شامل ہیں۔

اس مقام پر "سدُّ الفرار" کی ایک عبارت سے غلط فہمی ہو سکتی تھی اس لیے راقم الحروف نے اسے ذکر کر کے اس کی بھی وضاحت کر دی ہے۔

بدائع وغیرہ کی عبارات سے ایک شبہہ

حجۃ الاسلام حضرت مولانا حامد رضا خاں صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے ایک انکشاف سے بادی النظر میں یہ شبہہ گزرتا ہے کہ عبادات میں عرف کا اعتبار نہیں۔ چناں چہ آپ کی ایک تصنیف "سدّ الفرار" میں ہے:

"امام اجل ملک العلما ابوبکر بن مسعود کاشانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی بے مثل کتاب مستطاب "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" میں فرماتے ہیں:

إنّ العرب إنما يعتبر فی معاملات الناس فيكون دلالةً علىٰ غرضهم وَأمّا فی أمر بين

(۱) اذاقۃ الاثام، ص: ۳۰، ۳۱
(۲) آیت: ٦، المائدۃ: ۵

العبد و بین ربّه فیعتبر فیه حقیقة اللفظ لغة.

عرف کا اعتبار صرف لوگوں کے باہمی معاملات میں ہے کہ ان کی غرض بتائے اور دیانات میں لفظ کے لغوی معنی معتبر ہیں۔(۱)

اور امام محمد بن محمد ابن امیر الحاج حلبیہ میں فرماتے ہیں:

هذا امرٌ بینه و بین اللّٰهِ تعالیٰ فلا یعتبر فیه عرفُ النّاس. (۲)

یہ بندہ اور رب کا معاملہ ہے اس میں لوگوں کے عرف کا اعتبار نہیں۔

دونوں میں امام اجل ابوالحسن قدوری سے ہے:

لایعتبر فیه عرف لما بیّنا. (۳)

یہاں عرف کا اعتبار نہیں اسی وجہ سے ہم نے بیان کی۔

امام محقق علی الاطلاق کمال الملۃ والدین محمد بن الہمام قدس سرہٗ، فتح القدیر میں فرماتے ہیں:

الخطاب القرآنی إنما تعلّقهُ باعتبار المفهوم اللغوی لإنّ الخطاب مع أهل تلك اللّغة بلغتهم یقتضی ذلك والعرف إنما یعتبر فی محاورات الناس بعضهم لبعض للدّلالة وأما فی أمر بین العبد وربّهٖ تعالیٰ فیعتبر فیه حقیقة اللفظ. اھ (۴)

خطاب قرآنی تو اس سے معنی لغوی ہی کے اعتبار سے متعلق ہوتا ہے کہ اہل زبان سے ان کی زبان میں خطاب فرمانا اسی کا مقتضی ہے، عرف کا اعتبار فقط لوگوں کی آپس کی بول چال میں ہے جس سے ان کی غرض مفہوم ہو، دیانت کی بات میں لفظ کے لغوی معنی کا اعتبار ہے۔[سد الفرار، ص:۲۵]

ازالۂ شبہہ: مگر حق یہ ہے کہ یہ شبہہ بے محل ہے۔ ان عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ قرآن حکیم کی آیات اور دوسرے نصوص شرع کا معنی کیا ہے؟ اس کی تعیین آج کل کے لوگوں کے عرف سے نہیں ہوگی، بلکہ عربی زبان میں ان کا جو لغوی معنی ہے وہ مراد ہوگا، اگر آیات و احادیث و نصوص فقہا کے معانی لغات عرب سے صرف نظر کرکے عرف ناس سے متعیّن کیے جائیں تو پھر دین کا خدا حافظ۔

سدّ الفرار کی منقولہ عبارتوں میں عرف سے مراد ”عرف لفظی“ ہے کہ عرف ناس سے الفاظ کے معانی کا ادلنا بدلنا، خاص کا عام ہونا، یا عام کا خاص ہونا، یا مطلق کا مقید ہونا ان کے اپنے محاورات اور معاملات میں معتبر ہے کہ لفظ بھی اُن کا اور عرف بھی اُن کا۔ وہ اپنے مقاصد سے خوب آگاہ بھی ہیں تو وہ اپنے عرف میں جس لفظ کا جو معنی چاہیں متعیّن کر لیں مگر قرآن و

---

(۱) بدائع الصنائع، ص:۳۸۹، ج:۱، بیان خطبة جمعة، برکاتِ رضا، گجرات

(۲) بدائع الصنائع، ص:۱۶۸، ج:۱، بیان قدر قراءت، برکاتِ رضا، گجرات

(۳) بدائع الصنائع، ص:۱۶۸، ج:۱، بیان قدر قراءت، برکاتِ رضا، گجرات

(۴) فتح القدیر، ص:۳۰، ج:۲، بیان خطبة

حدیث وفقہ میں وارد الفاظ ونصوص ان کے نہیں، نہ وہ متکلّم کے مقصود سے آگاہ، تو وہاں ان کا عرف بھی معتبر نہ ہوگا، یعنی ان کے عرف کی وجہ سے نصوص شریعت کے معانی ومفاہیم میں کوئی ردوبدل نہ ہوگا۔ یہ بات عین قرین عقل وقیاس ہے۔

(الف) لہٰذا فتح القدیر و بدائع وغیرہ کی عبارتوں سے یہ استدلال کرنا کہ عبادات میں عرف و تعامل کا مطلقاً اعتبار نہیں، سر تا سر غلط ہے۔ ان تمام عبارات کا تعلق صرف عرف لفظی سے ہے اور عرف عملی، یا تعامل ان کے دائرے سے قطعاً باہر ہے۔ ورنہ کیا بات ہے کہ فقہاے کرام نے اور خود فقیہ اعظم اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے عبادات میں کثیر مقامات پر عادتِ ناس و تعامل کا اعتبار فرمایا، جیسا کہ اس کے شواہد کا ایک نظارہ گزشتہ صفحات میں ہوا بلکہ خود امام ابن الہمام صاحب فتح قدیر نے (جو عبادات میں عرف کو غیر معتبر قرار دے رہے ہیں) نماز میں ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے مسئلے میں عرف کو حجت گردانا ہے اور اسی کو دلیل کی حیثیت سے پیش فرمایا ہے۔

حضرت حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے مسئلۂ اذان ثانی میں عرف کو عند اور بین یدیہ کے معنی کی تعیین کے سلسلے میں غیر معتبر قرار دیا ہے جب کہ خود اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ان تمام مباحث سے واقفیت کے باوجود خود اسی اذانِ ثانی کے باب میں متعدّد مقامات پر عرف کا سہارا لیا ہے۔ مثلاً:

☆فتاویٰ رضویہ جلد دوم، ص:۵۰۱-۵۰۲، باب الاذان والاقامۃ

☆فتاویٰ رضویہ جلد سوم، ص:۲۷۹، باب الجمعۃ، سنی دار الاشاعت

☆فتاویٰ رضویہ جلد سوم، ص:۷۷۳، باب الجمعۃ، رسالہ أو فی اللمعۃ فی اذان یوم الجمعۃ

☆شمائم العنبر فی أدب النداء امام المنبر، نفحہ:۲-۳، ص:۲۵۸ تا ۲۶۵

ان تمام عبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ مسجد کے اندر اذان کہنا دربار الٰہی کی بے ادبی ہے۔ ہم وضاحت کے لیے صرف ایک مقام کی عبارت نقل کرتے ہیں:

”مسجد میں اذان دینی مسجد و دربارِ الٰہی کی گستاخی وبے ادبی ہے۔ علماے کرام فرماتے ہیں کہ ادب میں طریقۂ معہودہ فی الشاہد کا اعتبار ہوتا ہے۔ فتح القدیر میں فرمایا:

”قیام تعظیمی میں بادشاہوں وغیرہم کے سامنے ہاتھ زیر ناف باندھ کر کھڑے ہوتے ہیں، اسی دستور کا نماز میں لحاظ رکھ کر ہاتھ زیر ناف باندھیں گے۔“

اب دیکھ لیجیے کہ درباروں میں درباریوں کی حاضری پکارنے کا کیا دستور ہے، کیا عین دربار میں کھڑے ہو کر چوب دار چلاتا ہے کہ ”درباریو چلو“۔ ہرگز نہیں، بے شک ایسا کرے تو بے ادب، گستاخ ہے۔ جس نے شاہی دربار نہ دیکھے ہوں وہ یہی کچہریاں دیکھ لے، کیا ان میں مدعی، مدعا علیہ، گواہوں کی حاضریاں کمرے کے اندر پکاری جاتی ہیں، یا کمرے سے باہر جا کر۔

افسوس جو بات ایک منصف یا جنٹ کی کچہری میں نہیں کر سکتے احکم الحاکمین جل جلالہ کے دربار میں روا رکھو۔“ (۱)

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۵۰۱، ۵۰۲، ج:۲، باب الأذان والاقامۃ.

(ب) بلکہ بہت سے مقامات پر فقہاے کرام نے عبادات کے نصوص و کلمات میں بھی عرفی لفظ کا اعتبار کیا ہے جیسے ماء جاری کی تعریف، بعر کثیر کی تعریف، ماء کثیر کی تعریف، مصر کی تعریف، حج میں استطاعت سبیل (سواری وزاد راہ) سے کیا مراد ہے، اس کی تعیین۔ اشباہ قاعدۂ سادسہ میں ہے:

"فقہ کے مسائل کثیرہ میں عرف وعادت کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ فقہا نے اسے ایک قاعدۂ کلیہ بنا لیا۔ اس قاعدہ پر متفرق ہونے والے چند مسائل یہ ہیں:

"ماء جاری کی تعریف" اصح یہ ہے کہ ماء جاری وہ پانی ہے جسے لوگ بہتا سمجھیں۔ "کنویں میں کثیر مینگنی گرنا" اصح یہ ہے کہ کثیر وہ ہے جسے دیکھنے والا زیادہ سمجھے، "ماء کثیر کی تعریف" اصح یہ ہے کہ اسے مسلمانوں کی رائے پر چھوڑ دیں۔ یعنی وہ اپنے عرف میں جتنے کو کثیر سمجھیں وہی کثیر ہے۔ "دہ در دہ" سے اس کی مقدار نہ متعیّن کریں۔" (۱)

(ج) بلکہ خود امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ جو عبادات میں عرف کے غیر معتبر ہونے کی صراحت کرتے ہیں۔ مسئلہ قراءتِ قرآن میں انھوں نے عرف کو معتبر تسلیم کیا ہے، جیسا کہ فتاویٰ رضویہ کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

"آیت طویلہ کا پارہ (ٹکڑا) کہ ایک آیت کے برابر ہو..... جس کے پڑھنے والے کو عرفاً تالیِ قرآن کہیں، جنب کو بہ نیت قرآن اس سے ممانعت محل منازعت نہ ہونی چاہیے، اور یہ کیسے ممکن ہے جب کہ قرآن ہی ہے حقیقۃً بھی اور عرفاً بھی۔

ہاں جو پارۂ آیت ایسا قلیل ہو کہ عرفاً اس کے پڑھنے کو قراءت قرآنی نہ سمجھیں اس سے ایک آیت کا فرض قراءت ادا نہ ہوا تنے کو بہ نیت قرآن پڑھنے میں اختلاف ہے۔ امام کرخی منع فرماتے ہیں اور امام ملک العلما نے بدائع میں اس کی تصحیح کی، اور امام طحاوی اجازت دیتے ہیں کہ، خلاصہ میں اسی کی تصحیح کی، پھر محقق علی الاطلاق نے فتح میں اسی کی توجیہ کی۔ غرض یہ دونوں قول مرجّح ہیں۔" اھ ملخصًا (۲)

پھر اسی سلسلۂ بحث میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

میں کہتا ہوں اس کی تقریر یہ ہے کہ امام اور صاحبین نے فرض قراءت میں اختلاف کیا ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ فرض تین چھوٹی آیتیں ہیں، یا ایک لمبی آیت جو تین چھوٹی آیتوں کے برابر ہو، کیوں کہ عرف میں اس سے کم قراءت کرنے والے کو قاری نہیں کہتے ہیں۔

اور امام اعظم فرماتے ہیں فرض ایک چھوٹی آیت ہے جب وہ لوگوں کی بات چیت میں شامل اور ان کے کلام کے مشابہ نہ ہو، جیسے "ثُمَّ نَظَرَ" کیوں کہ ایسی ایک آیت کے پڑھنے والے کو عرف میں قاری سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف ایک آیت سے کم پڑھنے والا گو حقیقۃً قاری ہے مگر عرفاً وہ قاری نہیں سمجھا جاتا ہے۔ تو عرف کے لحاظ سے اس کے بری الذمہ ہونے میں شک پیدا ہو گا۔ خود محقق (امام ابن الہمام) نے بھی اس مسئلہ کی تقریر اسی انداز سے فرمائی ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں:

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ص:۱۱٦، القاعدۃ السادسۃ، الفن الأول، مطبع نول کشور

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج: اول، ص:۲۲۳، ۲۲٤، باب الغسل، رسالہ: ارتفاع الحجب، رضا اکیڈمی، ممبئی

آیۂ کریمہ: "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ" کا مقتضا یہ ہے کہ ایک آیت سے کم بھی جائز ہو۔ البتہ ایک آیت سے کم نص سے خارج ہے، کیوں کہ مطلق بول کر کامل مراد لیا جاتا ہے، اور عرف میں اتنی مقدار قراءت کرنے والے کو جزم کے ساتھ قاری نہیں کہا جاتا............اس کے بر خلاف ایک آیت پڑھنے والے کو قاری کہا جاتا ہے۔

توامام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ایک چھوٹی آیت پڑھنے والا عرفاً قاری ہے یا نہیں؟ امام اعظم علیہ الرحمہ اسے قاری تسلیم کرتے ہیں اور صاحبین اس سے انکار کرتے ہیں۔" اھ ملخصًا (۱)

ان عبارات سے کئی فائدے حاصل ہوئے۔

☆امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ عبادات میں بھی عرف لفظی کو معتبر مانتے ہیں۔ حتیٰ کہ اس کے ذریعہ آیۂ کریمہ: "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ" کا معنی مراد متعیّن کرتے ہیں۔

☆صاحبین رحمہما اللہ بھی اس باب میں عرف لفظی کے معتبر ہونے کے قائل ہیں اور اس پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھتے ہیں۔

☆بلکہ خود صاحب مذہب امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی عرف لفظی کو قابل اعتبار تسلیم کرتے ہیں۔

☆اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے دونوں قولوں کو مرجح قرار دے کر امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو آٹھ وجوہ سے اقویٰ ثابت کیا ہے۔ مگر ان وجوہ میں کہیں یہ ذکر نہیں فرمایا کہ اس باب میں عرف لفظی کا اعتبار نہیں۔

عرفِ لفظی کب معتبر ہے کب غیر معتبر؟

(الف) جہاں شریعت نے اپنے کلمات و نصوص کو ان کی تشریح کیے بغیر مطلق چھوڑ دیا ہو، اور کسی قرینہ سے اس کا مقصود معلوم ہو وہاں عرف لفظی کا اعتبار کیا جائے۔

مثلاً: حج کے لیے، استطاعت سبیل کا مقصد بندوں کے لیے سہولت کی فراہمی ہے تو عرفاً جو سواری اور زادِ راہ سہولت کے لیے مناسب اور طبیعت و مزاج کے موافق سمجھے جائیں وہ استطاعت سبیل میں داخل ہوں گے۔

(ب) یا وہ عرف "کلمات و نصوص کے ورود" کے وقت کا ہے یعنی نزول قرآن یا ارشادات نبوت کے وقت کا ہے تو وہ بھی معتبر ہوگا۔

مثلاً آیۂ کریمہ: "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ"، سے عرفاً "غسل بالماء" اور "أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً"، سے "ماء مطلق" سمجھا گیا تو وہ عرف اب بھی حجت ہوگا گو کہ اب یا کبھی عرفِ ناس اس کے خلاف ہو جائے کہ معتبر ورود کے وقت کا عرف ہے، نہ کہ بعد کا۔

(ج) یوں ہی اگر شریعت نے تشریح کر دی ہے اور عرف بھی اس کا حامی و مؤید ہے، وہاں بھی عرف معتبر ہوگا۔

درج بالا مسائل انھیں تینوں صورتوں میں سے کسی ایک میں شامل ہیں۔ مگر اکثر پہلی اور دوسری صورت سے متعلق ہیں۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج: اول، ص: ۲۲۷، باب الغسل، رسالہ ارتفاع الحجب، رضا اکیڈمی، ممبئی۔

(د) اور اگر عرف لفظی تشریح شرعی کے معارض ہو یا ورود نص کے بعد عرف وجود میں آیا ہو تو یہ عرف غیر معتبر ہو گا۔

اول، دوم، سوم کی مثال مسئلۂ اذان ثانی ہے کہ اس کے خارج مسجد ہونے کی تصریح کر کے شریعت نے خود عند اور بین یدیہ کی تشریح کر دی ہے۔ اس لیے اس کے خلاف اگر عرف ہو بھی، تو وہ باطل ہو گا۔ نیز اذانِ داخل مسجد کا عرف ورود نص کے بہت بعد کا ہے، ساتھ ہی یہ عرف مقصود شرعی کے بھی خلاف ہے، کیوں کہ مسجد کے اندر منادی کی پکار، بارگاہِ الٰہی کی بے ادبی ہے۔ جب کہ باہر یہ پکار حسن ادب ہے، اس لیے اس بارے میں آج کل کا عرف بہر حال باطل ہے۔

''سد الفرار'' میں انھیں عبارات مذکورہ کے چند سطر بعد ہے:

''اب تو آپ پر کھلا کہ شرعی دینی بات میں شرعی دینی اعتبار در کار ہے۔ آپ کا عرف لغو و بیہودہ و بے کار ہے۔ مسئلہ شرعیہ میں اقتضائے مقام نظر شرع میں در کار، تو نظر شرع سے ثبوت دیجیے کہ اذان و خطیب کا مقام ایسے ہی قرب کو مقتضی جس سے اذان، داخل مسجد متّصل منبر ہے۔

دیکھیے شرع فرماتی ہے: ''لَا يُؤَذَّنَ فِي الْمَسْجِدِ'' مسجد میں کوئی اذان نہ دی جائے، شرع فرماتی ہے: ''يُكْرَهُ الأَذَانُ فِيْ الْمَسْجِدِ'' مسجد میں اذان مکروہ ہے۔ تو کیوں کر نظر شرع میں موذن و خطیب کا ایسا قرب معتبر ہو سکتا ہے جس سے اذان داخل مسجد ہو جائے۔'' (۱)

مسئلہ اذان میں عند اور بین یدیہ کی شرعی تشریح موجود تھی اور عرفِ ناس، اس کے بالکل بر خلاف تھا اس لیے اس کے غیر معتبر ہونے کے ثبوت میں حضرت حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بدائع وغیرہ کی وہ عبارتیں پیش فرمائیں۔

عرف و تعامل کے اعتبار کا مطلب ہے حکم شرعی کا اثبات، تائید، تخصیص، ترجیح، الفاظ شرعیہ کی تشریح، معنیٔ مراد کی تعیین۔

❖ ''دینی ضروری مصلحت - اور - فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ'' دونوں میں تقابل تضاد ہے، مصلحت فساد پر غالب ہو تو اسے ترجیح ہو گی اور فساد مصلحت پر غالب ہو تو وہ مرجح ہو گا۔ یہ دونوں بھی کبھی حاجت، کبھی ضرورت، بلکہ کبھی عموم بلویٰ کے درجے میں ہوتے ہیں، کچھ مقالات میں ان باتوں کی صراحت ہے ان پر بھی غور کر لینا چاہیے۔

تنقیح طلب سوالات اور گزارشات

(۱) ''الضرورات تبیح المحظورات'' محظور کی تینوں قسموں کو عام ہے، یا قسم اول کے ساتھ خاص؟

(۲) مخمصہ - اگر دائمی ہو تو سیر ہو کر میتۃ وغیرہ کھانے کی اجازت ہے یا نہیں، فقہ حنفی سے مبر ہن فرمائیں۔

(۳) حرج و عموم بلویٰ - کبھی حاجت اور کبھی ضرورت کے درجے میں ہوتے ہیں کبھی ان کا تعلق اضطراری افعال سے ہوتا ہے، کبھی غیر اضطراری افعال سے، اس بارے میں حق کیا ہے؟

(۴) - اس پر بھی غور ہونا چاہیے کہ اسباب ستہ سے صرف عرف عام مراد ہے، عرف خاص نہیں؟

---

(۱) سد الفرار، ص: ٢٦، ٢٧، ملخصًا

(۵)– عرف و تعامل عبادات کی قسم اول و قسم ثالث میں مؤثر ہیں یا نہیں ؟

(۶)– ان دونوں قسموں میں عرف کے مؤثر ہونے کی صورت میں کیا یہ ضروری ہے کہ عرف بدل جائے تو حکم بھی بدل جائے ؟

(۷)– دینی ضروری مصلحت اور فساد کے تعلق سے جو تلخیص ابھی پیش کی گئی اس کے بارے میں اپنے موقف کی وضاحت فرمائیں۔

(۸)– ضرورت، حاجت اور عرف و تعامل کے مؤثر ہونے کے لیے کچھ شرطیں درکار ہیں ان کی تفصیل کچھ کمی بیشی کے ساتھ بالفاظ مختلفہ جناب مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی اور راقمِ سطور محمد نظام الدین رضوی کے مقالوں میں ہے ان سے آپ متفق ہیں، یا ان میں کچھ کمی بیشی کا رجحان رکھتے ہیں یا کچھ ترمیم چاہیے، واضح فرمائیں۔

اس سلسلے میں ایک ترمیم راقم کی یہ ہے:

عرف کی تاثیر کی چھٹی شرط یوں ہونی چاہیے:

"مسلمان جس کے فعل کو محظور اور ترک کو مستحسن نہ سمجھتے ہوں۔"

(سوال: ۴)– پانچ مقالوں میں اس کے جواب کی طرف توجہ نہ ہوئی۔ بقیہ میں اختلاف ہے۔

❖ چھ مقالوں میں صرف یہ ہے کہ غیر منقح مسائل میں بھی تعامل معتبر ہوگا۔

❖ جناب مولانا محمد صدر الوریٰ صاحب اور جناب مولانا ناظم علی صاحب نے اس کے ساتھ یہ بھی صراحت کی ہے کہ دارالاسلام میں اس طرح کے مسائل میں بھی احکام شرعیہ سے لاعلمی معتبر نہ ہوگی۔

❖ حضرت مفتی مطیع الرحمٰن رضوی کے مقالہ میں ہے:

ایسے مسائل سے لاعلمی بایں معنیٰ عذر ہوگی کہ مباشر کو ممنوعات کا مرتکب بالقصد نہیں کہا جائے گا، اسی کے ہم معنی بات راقم الحروف (محمد نظام الدین رضوی) کے مقالہ میں ہے کہ اسے گنہگار نہ کہیں گے، اور کچھ اسی سے ملتی جلتی بات مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی دام مجدہم کی ہے کہ اس طرح کے مسائل میں لاعلمی معتبر ہوگی۔

راقم الحروف کے مقالہ عرف و تعامل میں "تعامل بوجہ جہل یا غفلت" کے عنوان سے اس پر قدرے تفصیلی گفتگو ہے اور اس نمبر کے جواب کو تین حصوں میں تقسیم کرکے ہر ایک کا حکم بتایا گیا ہے ان سب کو ملاحظہ فرماکر نفس حکم سے آگاہ فرمائیں۔

فیصلے

اسبابِ ستہ وعمومِ بلویٰ

چھٹے، ساتویں اور آٹھویں سمیناروں کی قرار داد

(۱) ضرورت و حاجت کی وہ تعریف جو" جلي النص في أماكن الرخص" میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے فرمائی ہے، اسی پر اتفاق ہے۔[۱]

باتفاق رائے طے ہوا کہ ضرورت کی تین قسمیں ہیں۔

☆ضرورت لازمۃ الوقوع بمعنی دائمہ ☆غالبۃ الوقوع ☆نادرۃ الوقوع۔

کسی کو معذور شرعی قرار دینے کے لیے ضرورت کا لازم الوقوع بمعنی دائمی، یا غالب الوقوع ہونا شرط ہے، شلبی علی التبیین کا کلام[۲] اسی بارے میں ہے۔

---

(۱) وہ تعریف یہ ہے: پانچ چیزیں ہیں جن کے حفظ کو اقامتِ شرائع الٰہیہ ہے، دین و عقل و نسب و نفس و مال. عبث محض کے سوا تمام افعال انھیں میں دورہ کرتے ہیں، اب اگر فعل (کہ ترک بمعنیٰ کف وہی مقدور و زیر تکلیف ہے، نہ بمعنیٰ عدم، کما فی الغمز وغیرہ کو بھی شامل) اگر ان میں کسی کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے یہ فوت یا قریب فوت ہو تو یہ مرتبۂ **ضرورت** ہے جیسے دین کے لیے تعلیمِ ایمانیات و فرائضِ عین، عقل و نسب کے لیے ترکِ خمر و زنا، نفس کے لیے اکل و شرب بقدر قیامِ بِنْیَہ، مال کے لیے کسب و دفع غصب و امثال ذلك۔ اور اگر توقف نہیں مگر ترک میں لحوقِ مشقت و ضرر و حرج ہے تو **حاجت** جیسے معیشت کے لیے چراغ کہ موقوف علیہ نہیں، ابتدائے زمانۂ رسالت علیٰ صاحبہا افضل الصلوٰۃ والتحیۃ میں ان مبارک مقدس کاشانوں میں چراغ نہ ہوتا۔ ام المومنین رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:" والبیوت یومئذ لیس فیھا مصابیح" رواہ الشیخان، مگر عامہ (عام انسانوں) کے لیے گھر میں بالکل روشنی نہ ہونا ضرور باعثِ مشقت و حرج ہے۔ [مرتب غفرلہ]

(فتاویٰ رضویہ، نہم نصف آخر، ص: ۱۹۹، رضا اکیڈمی، ممبئی)

(۲) علامہ شلبی رحمۃ اللہ علیہ اپنے حاشیۂ تبیین میں فرماتے ہیں:

أَلضّرورةُ الّتی یَنَاطُ بها التّخفیفُ هی الضّرورةُ اللّازِمَة أو الغَالِبَةُ الوقوعِ وَمُجَرّدُ عُروضِ مَا هو مُلجِئٌ لیس بذاك.

الاترىٰ أنّ مَن عَرضَ لهٗ فِی الصّلاةِ مُدَافَعةُ الأخبَثَیْنِ علىٰ وجهٍ عَجزَ عَنْ دَفعهٖ حتّٰى خَرَجَ منه لا یقال بِبَقاء

حاجت کب ضرورت کے درجہ میں نازل ہوگی؟

باتفاق رائے طے پایا کہ **حاجت بمنزلۂ ضرورت** اس وقت ہوتی ہے جب حاجت کسی ایسے سبب کی طرف مفضی ہو جو بلا واسطہ کلیاتِ خمس [دین، جان، عقل، نسب، مال-مرتب] کے لیے موقوف علیہ ہو جیسے اجارہ کہ یہ کلیات خمس کے لیے موقوف علیہ نہیں مگر مثلاً کبھی مکان نہ ملنے کی وجہ سے شدت حر و برد [سخت گرمی و ٹھنڈی-مرتب] کے باعث آدمی ہلاک یا قریبِ ہلاک ہو جاتا ہے۔ اس لیے یہاں حاجت بمنزلۂ ضرورت قرار دی گئی۔(۱)

فواتح الرحموت میں ہے:

"وثانيها: حاجية غير واصلة إلى حد الضرورة كالبيع، والإجارة والمضاربة والمساقاة فإنها

صَلاتِهِ كما يُحْكَمُ بِهِ مَعَ السّلسِ مع تَحقّق الضّرورةِ والإلجاءِ وسُمّيَ ذٰلكَ معذورًا، دون هٰذا. (حاشيه تبيين الحقائق، ص: ۳۵۱، ج: ۱، باب الاعتكاف)

جس ضرورت کی بنا پر شریعت یہ آسانی عطا کرتی ہے کہ منافیٔ نماز کے باوجود نماز کو صحیح تسلیم کرتی ہے یہ وہ ضرورت ہے جو لازمی طور پر برابر بندے کو درپیش رہے یا اکثر و بیشتر درپیش ہوتی رہے۔ یعنی ضرورت لازمہ ہو یا ضرورتِ غالبۃُ الوقوع۔ محض ایسی دشواری کا پیش آنا جو وقتی طور پر بندے کو عاجز کر دے باعث تخفیف نہیں۔

آپ دیکھیں کہ جس شخص کو پیشاب یا پاخانے کی ایسی شدید حاجت ہو جس کے روکنے پر وہ قادر نہ ہو اور پیشاب یا پاخانہ نکل ہی آئے تو بھی اس کی نماز کے باقی رہنے کا حکم نہیں دیا جاتا، لیکن اگر پیشاب کے قطرات برابر آتے رہیں اور ضرورت بھی متحقق ہو تو نماز کی صحت کا حکم دیا جاتا ہے اور ایسے ہی شخص کو معذور کہا جاتا ہے۔ [مرتب غفرلہ]

(۱) حاجت کی دو قسمیں ہیں: حاجت خاصہ، حاجت عامہ۔

حاجتِ خاصّہ: وہ حاجت ہے جو کسی ایک فرد یا ایک نوع کے لوگوں کے ساتھ خاص ہو۔ جیسے نوعِ اعمیٰ کے لیے جمعہ و جماعت سے چھوٹ، نوعِ مسافر کے لیے بھی جمعہ و جماعت سے چھوٹ، نیز دوسری رخصتیں، نوعِ مقتدی کے لیے لقمہ دینے کی اجازت، محتاج کے لیے سود پر قرض لینے کی اجازت، وغیرہ۔

حاجتِ عامّہ: جو کسی نوع کے لوگوں کے ساتھ خاص نہ ہو، بلکہ وہ کسی صوبے یا ملک یا عامۂ بلاد اسلام کے اکثر لوگوں کی حاجت ہو۔ جیسے اجارہ کا جواز، بیع استصناع کا جواز وغیرہ اور بہر حال یہ حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ مثلاً اجارہ بوجہ حاجت جائز ہے۔ لیکن اب بڑے بڑے شہروں میں اس نے ضرورت کی شکل یوں اختیار کر لی ہے کہ اگر اس کے بطلان کا فیصلہ صادر کر دیا جائے تو دنیا کے کروڑوں انسان بے گھر ہو جائیں گے اور لاکھوں تجارتیں و معیشتیں تباہ و برباد ہو جائیں گی۔ اس طرح کی پیچیدگی حاجت خاصہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہٰذا جب حاجت خاصہ یا عامہ میں اس طرح کی مشکلات سامنے آئیں جن کے باعث آدمی کو ارتکاب محظور کے لیے مجبور ہونا پڑے تو اس وقت حاجت کو ضرورت کے درجے میں تسلیم کیا جاتا ہے بلفظ دیگر یوں سمجھیے۔

حاجت کے درجے والے امور کبھی حالات کی نزاکت کی وجہ سے "ضرورت کے درجے" میں پہنچ جاتے ہیں اور ان کے فوت ہونے سے دین یا جان، یا عقل یا نسب، یا مال فوت ہو جاتا ہے ایسے حالات میں وہ حاجت ضرورت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ بڑے شہروں میں آج اجارے کی یہی حالت ہے۔ (مرتب غفرلہ)

لولاها، لم يفت واحد من الخمس الضرورية لكن يحتاج إليها الإنسان في المعيشة فيكون من الحاجية دون الضروريّة إلا قليلا من جزئيات بعض العقود فإنها بفواتها يفوت واحد من الضرورية كاستيجار المرضعة إذ لم يشرع تلف نفس الولد فوصل إلى ضرورة حفظ النفس وكذا شراء مقدار القوت واللباس يتقى بهٖ مِنَ الحر والبرد وأمثالها، لكن يقلّتِهَا لاتخرج كليات العقود عن الحاجيّة. اھ"(۱)

باتفاق رائے طے ہوا کہ حاجتِ محضہ محرماتِ قطعیہ میں تخفیف کی موجب نہیں، ہاں! اگر حاجت سبب قوی کے عارض ہونے پر بمنزلہ ضرورت ہوجائے تو وہ حرام قطعی میں تخفیف کا موجب ہوسکتی ہے۔

سوال: قاعدہ "الضرورات تبيح المحظورات" محظور کی تینوں قسموں کو عام ہے یا قسم اول کے ساتھ خاص ہے

جواب: یہ قاعدہ اسی تفصیل کے ساتھ ہے جو بدائع ص:۱۷۷، ج:۷، کتاب الاکراہ، بہارِ شریعت، ص:۶ تا ۸، ج:۱۵، اشباہ، الفن الاول، ج:۱، ص:۱۴۰، قاعدہ نمبر ۵ کی عبارتوں میں درج ہے، یعنی قسم اول میں اباحت، قسم دوم میں رخصت بمعنیٰ رفعِ اثم، قسم سوم میں کوئی اثر نہیں۔(۲)

---

(۱) فواتح الرحموت، فی تقسیمات، الاولُ: المقاصد، ص:۳۲۰، ج:۲، دار النفائس، الریاض۔

(۲) بدائع کی عبارت یہ ہے:

"التصرفات الحسية التي يقع عليها الإكراه في حق أحكام الآخرة ثلاثة انواع، نوع هو مباح، ونوع هو مرخص، و نوع هو حرام ليس بمباح ولا مرخص. **أما النوع الذي هو مباح:** فأكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير وشرب الخمر إذا كان الإكراه تاما بأن كان بوعيد تلف لأن هذه الاشياء مما تباح عند الاضطرار، قال الله تبارك وتعالىٰ: "إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ"...فيباح له التناول بل لا يباح له الامتناع عنه، ولو امتنع عنه صار ملقيا نفسه فى التهلكة والله سبحانه وتعالىٰ نهى عن ذٰلك بقوله تعالىٰ: "وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ."

وأما النوع الذي هُوَ مرخص فهو إجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان القلب بالإيمان إذا كان الإكراه تاما وهو محرم في نفسه مع ثبوت الرخصة فأثر الرخصة فى تغير حكم الفعل وهو المواخذة، لا فى تغير وصفه وهو الحرمة لأن كلمة الكفر مما لا يحتمل الإباحة بحال، فكانت الحرمة قائمة إلا انه سقط المواخذة لعذر الإكراه.

وأما النوع الذي لا يباح ولا يرخص باكراه اصلاً: فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقصا، أو تاماً، لأن قتل المسلم بغير حق لا يحتمل الإباحة بحال. قال الله تبارك و تعالىٰ: "وَلَا تَقْتُلُوْا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ" وكذا قطع عضو من أعضائه، والضرب المهلك، قال الله سبحانه وتعالىٰ، "وَالَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوْا فَقَدِ احْتَمَلُوْا بُهْتَانًا وَّاِثْمًا مُّبِيْنًا، وكذلك ضرب الوالدين قلّ أو كثر وكذا الزنا من هذا القبيل أنه لا يباح ولا يرخص للرجل بالإكراه، و إن كان تاماً ولو فعل يأثم لأن حرمة الزنا ثابتة فى العقول... فلا يحتمل الرخصة بحال كقتل المسلم بغير حق ولو أذنت المرأة به لا يباح أيضا اھ (ص:۱۷۶، ۱۷۷، ج:۷، كتاب الاكراه)

بہارِ شریعت کی عبارت یہ ہے:

☆ "معاذاللہ شراب پینے، یا خون پینے، یا مُردار کا گوشت کھانے، یا سور کا گوشت کھانے پر اکراہ کیا گیا، اگر وہ اِکراہ مُلجی ہے یعنی قتل، یا قطعِ

سوال: ضرورت کی تاثیر کی شرط میں یہ اضافہ کیسا ہے؟

"ضرورت اپنے ہی حق میں پائی جائے، یہ شرط نہیں۔"

جواب: یہ اسی تفصیل کے ساتھ ہے جو فتاویٰ رضویہ، ص:۲۰۰، جلد نہم نصف آخر میں مرقوم ہے[۱]، **تاثیر**

عضو کی دھمکی ہے تو ان کاموں کا کرنا جائز، بلکہ فرض ہے اور اگر صبر کیا، ان کاموں کو نہیں کیا اور مار ڈالا گیا تو گنہ گار ہوا کہ شرع نے ان صورتوں میں اس کے لیے یہ چیزیں جائز کی تھیں جس طرح بھوک کی شدت اور اضطرار کی حالت میں یہ چیزیں مباح ہیں۔" در مختار، عالم گیری۔

☆ "معاذ اللہ کفر کرنے پر اکراہ ہوا، اور قتل یا قطع عضو کی دھمکی دی گئی تو اس شخص کو صرف ظاہری طور پر اس کفر کے کر لینے کی رخصت ہے اور دل میں وہی یقینِ ایمانی قائم رکھنا لازم ہے جو پہلے تھا اور اس شخص کو چاہیے کہ اپنے قول وفعل میں توریہ (پہلو دار بات) کرے۔" در مختار، رد المحتار

☆ کفر کرنے پر مجبور کیا گیا اور کفر نہ کیا اس وجہ سے قتل کر دیا گیا تو ثواب پائے گا، اسی طرح نماز یا روزہ توڑنے یا نماز نہ پڑھنے یا روزہ نہ رکھنے پر مجبور کیا گیا، یا حرم میں شکار کرنے، یا حالت احرام میں شکار کرنے، یا جس چیز کی فرضیت قرآن سے ثابت ہو اس کے چھوڑنے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اس کے خلاف کیا جو مُکرِہ کرانا چاہتا تھا اور قتل کر ڈالا گیا سب میں ثواب کا مستحق ہے۔ (در مختار)

☆ اس پر مجبور کیا گیا کہ فلاں شخص کو قتل کر ڈال، یا اس کا عضو کاٹ ڈال، یا اس کو گالی دے، اگر تو نے ایسا نہ کیا تو میں تجھے مار ڈالوں گا، یا تیرا عضو کاٹ ڈالوں گا تو اس کو ان کاموں کے کرنے کی اجازت نہیں ہے، اگر اس کے کہنے کے موافق کرے گا گنہ گار ہو گا اور قصاص مجبور کرنے والے سے لیا جائے گا کہ مُکرَہ اس کے لیے بمنزلۂ آلہ کے ہے۔ جس کے عضو کاٹنے پر اسے مجبور کیا گیا اس نے اس کو اجازت دے دی کہ ہاں تو ایسا کرے اب بھی اس کو اجازت نہیں ہے۔ (در مختار)

اشباہ کی عبارت یہ ہے: الضرورات تبیح المحظورات.

ومن ثم جاز اکل المیتة عند المخمصة، واساغة اللقمة بالخمر، والتلفظ بکلمة الکفر للاکراہ، وکذا اتلاف المال واخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذنه ودفع الصائل، ولو ادی الی قتله.

....قالوا: لو اکراہ علیٰ قتل غیرہ بقتل لا یرخص له، فان قتله اثم لان مفسدة قتل نفسه أخف من مفسدة قتل غیرہ... ولا یاکل المضطر طعام مضطر اٰخر ولا شیئا من بدنه.

(الاشباہ والنظائر، ص: ۲۷۵ تا ۲۸۰، ج: ۱، قاعدۂ خامسه، دار الباز، مکة المکرمة)

[مرتب غفرله]

(۱)- فتاویٰ رضویہ جلد نہم کی عبارت یہ ہے:

"پھر اپنی ضرورت تو ضرورت ہے ہی، دوسرے مسلم کی ضرورت کا لحاظ بھی فرمایا گیا ہے۔ مثلاً:

[۱] دریا کے کنارے نماز پڑھتا ہے اور کوئی شخص ڈوبنے لگا اور یہ بچا سکتا ہے لازم ہے کہ نیت توڑے اور اسے بچائے، حالاں کہ ابطالِ عمل حرام تھا۔ قال تعالیٰ:

"لَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَکُمْ۔" اپنے اعمال باطل نہ کرو۔

(۲) نماز کا وقت تنگ ہے ڈوبتے کو بچانے میں نکل جائے گا، بچائے اور نماز قضا پڑھے اگرچہ قصداً قضا کرنا حرام تھا۔

(۳) نماز کا وقت جاتا ہے اور قابلہ (بچہ جنانے والی عورت) اگر نماز میں مشغول ہو بچے پر ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، نماز کی تاخیر کرے۔

(۴) نماز پڑھتا ہے اور اندھا کوئیں کے قریب پہنچا، اگر یہ نہ بتائے وہ کوئیں میں گر جائے نیت توڑ کر بتانا واجب ہے۔ اشباہ میں ہے: تخفیفاتُ الشَّرعِ انواعٌ: الخَامسُ: تخفیفُ تَاخیرٍ کتَاخِیرِ الصَّلاۃ عَن وَقْتِهَا فِی حقِّ مُشْتَغِلٍ بِاِنْقَاذِ غریقٍ وَ نَحْوِہٖ.

ضرورت کے شرائط یہ ہیں۔

(۱) "ضرورت کا تحقق فی الحال پایا جائے"

آئندہ ضرورت کے تحقق کا اندیشہ ضرورت نہیں، نہ اس کا اعتبار۔[۱]

(۲) محظور کا استعمال صرف بقدرِ ضرورت ہو۔

اشباہ میں ہے: "ما ابیح للضرورة یتقدر بقدرھا."

ضرورت کی وجہ سے جو ممنوع مباح ہوتا ہے، وہ بس ضرورت کی مقدار ہی مباح ہوتا ہے۔[۲]

(۳) محظور کا ازالہ اسی کے مثل و ہم پلہ دوسرے محظور سے نہ ہو۔

(شریعت کی تخفیفات چند اقسام کی ہیں: پانچویں قسم "تخفیف تاخیر" ہے جیسے کوئی کسی ڈوبتے کو بچانے یا اس طرح کے کسی مجبور کو بلا سے چھڑانے میں مشغول ہو تو اسے نماز کو وقت سے موخر کرنا جائز ہے۔ ن۔ر۔)

رد المحتار کتاب الحج میں ہے: جازَ قطعُ الصَّلاۃِ او تَاخِیرُھا لِخَوفِہٖ علٰی نَفْسِہٖ او مالِہٖ او نَفْسِ غَیْرِہٖ او مَالِہٖ کخوفِ القَابِلَۃِ عَلَی الوَلَدِ وَالْخَوفِ مِن تَردّی اَعْمٰی و خوفِ الرَّاعِی مِنَ الذِّئبِ و امثالِ ذٰلك.

(جسے اپنی جان، مال یا دوسرے کی جان، مال کا اندیشہ ہو اسے نماز توڑ دینا یوں ہی نماز کو قضا کرنا جائز ہے جیسے بچہ جنانے والی عورت کو بچے کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، نماز پڑھنے والے کو کسی نابینا کے کنویں وغیرہ میں گرنے کا خوف ہو، چرواہے کو بھیڑیے کا ڈر ہو تو انھیں نماز وقت سے موخر کرنے، اور نماز میں مشغول ہوں تو اسے توڑ دینے کی اجازت ہے۔ ن۔ر۔)

اقول: یہ بھی حقیقتاً اپنے نفس کی طرف راجع کہ یہ شرعاً ان کے بچانے پر مامور ہے۔

اگر بینم کہ نابینا و چاہ است — اگر خاموش بنشینم گناہ است

ولہذا جن کا نفقہ اس پر لازم ہے بے ان کا بندوبست کیے حج کو نہ جائے اور جن کا نفقہ اس پر نہیں اگرچہ اس کے چلے جانے سے اون کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو اس پر لحاظ لازم نہیں کہ یہ یہاں رہتا جب بھی تو انھیں نفقہ دینے کا شرعاً مامور نہ تھا۔ محیط پھر عالمگیریہ میں ہے:

اِن کَرہ خروجَہٗ (ای لِلحجّ) زوجتُہٗ و اولادُہٗ او مَن سواھم مِمّن یَلزمہٗ نفقتُہٗ وھو لا یخافُ الضّیعۃَ عَلَیْھِم فلا بأسَ بان یَّخْرُجَ ومَن لا تلزمُہٗ نفقتُہٗ لو کان حاضرًا، فلا باسَ بِالخُرُوجِ مَعَ کَرَاھتِہٖ وان کان یَخَافُ الضَّیْعۃَ عَلَیْھِم.

(کوئی شخص حج کو جانا چاہتا ہے اور اس کی بیوی بچے اور دوسرے قرابت دار جن کا نفقہ اس پر لازم ہے وہ اس کے جانے سے راضی نہیں مگر اسے ان کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہیں ہے تو اسے حج کو جانے میں کوئی حرج نہیں۔

اور جن کا نفقہ اس کی موجودگی کی صورت میں بھی اس پر لازم نہ ہو تو اسے حج کو جانے میں کوئی حرج نہیں اگرچہ اس کے جانے سے ان کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو ہاں: مکروہ ہے۔ ن۔ر۔)

(فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۰۰، نصف آخر، نیز جلد نہم، رضا اکیڈمی)۔ [مرتب غفرلہ]

(۱) یہاں "اندیشہ" سے مراد "ضرر کا گمان" ہے اس کا شرع میں اعتبار نہیں، ہاں اگر "ضرر کا اندیشہ صحیح" ہو جائے یعنی ضرر کا گمان غالب، تو وہ ضرور معتبر ہے کہ ضرورت نام ہے خوفُ الضرر یعنی ضرر کے اندیشۂ صحیح کا۔ اور جب یہ اندیشہ صحیح ہو جائے تو ضرورت متحقق و موجود ہو جاتی ہے جو محظور کو مباح کرتی ہے۔ ۱۲ مرتب غفرلہ۔

(۲) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۰۸، قاعدہ خامسہ، نول کشور

اشباہ میں ہے: "الضرر لا یزال بالضرر."

حموی شرح اشباہ میں ہے: "قالوا : الضرر لا یزال بمثله." اھ[۱]

(فقہا فرماتے ہیں کہ ضرر کو اسی کے مثل ضرر سے دور نہ کیا جائے۔ن۔ر۔)

(۴) یہ یقین یا کم از کم ظن غالب ہو کہ محظور کے استعمال سے جان، یا عقل یا دین، یا نسل، یا مال کی حفاظت ہو جائے گی کہ محظور کے ارتکاب کی اجازت اسی بلند مقصد کے پیشِ نظر ہے۔

عُرف و تعامل

عبادات کی تین قسمیں ہیں، **ایک** تو وہ جن کے ارکان من جانب الشرع متعیّن ہیں، اوقات مقرر ہیں، ان کی ہیئتِ ترکیبیہ منصوص ہے، جیسے فرض نماز، روزہ، حج، اعتکافِ مسنون۔

دوسری وہ جن کے نہ ارکان معین ہیں نہ اوقات، نہ ہیئت ترکیبیہ، بر سبیل اطلاق ان کے کرنے کا حکم دیا گیا، جیسے درود شریف پڑھنا، محبوبان خدا کا ذکر کرنا۔

تیسری وہ جن میں کچھ متعیّن ہوں، کچھ متعیّن نہ ہوں، جیسے نفل نمازیں، زکاۃ، عمرہ۔

ان تینوں قسموں میں دوسری قسم کا اثبات تعامل سے ہو سکتا ہے، باقی دو قسمیں زیر بحث ہیں۔

تعامل کا اعتبار باب عبادات میں ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ باتفاق رائے طے نہ ہو سکا اگلے سیمینار میں پھر بحث ہوگی۔[۲]

سوال: عرف و تعامل کے ذریعہ کتنے افراد تک نص میں تخصیص ہو سکتی ہے؟

جواب: عام میں ایک فرد تک تخصیص ہو سکتی ہے اور جمع منکر میں تین تک ہو سکتی ہے، مسلّم و فواتح میں ہے۔

"منتهى التخصيص ما هو؟ فالأكثر قالوا يجوز إلى الأكثر، و فسّر الأكثر بالزائد على النصف، و قيل ينتهى إلى ثلاثة، و قيل إلى اثنتين، و قيل إلى واحد، و هو مختار الحنفية و ما قال الإمام فخر الإسلام إنّ العام إن كان جمعاً فيصح تخصيصه إلى ثلثة، لأنها أقل الجمع، فالمراد منه على ماقال الشيخ ابن الهمام الجمع المنكر على ما سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالىٰ.[۳]

سوال: عرف و تعامل سے تخصیص کے بعد نص قطعی رہے گا یا ظنی ہو جائے گا؟

---

(۱) حموي شرح اشباه، ص: ۱۱۰

(۲) بحمدہٖ تعالیٰ آٹھویں سیمینار کے پہلے اجلاس اور پہلی نشست میں ۱۹ر صفر ۱۴۲۰ھ صبح کے وقت یہ مسئلہ بھی بہ اتفاقِ رائے طے ہو گیا کہ بابِ عبادات میں تعامل کا اعتبار ہے، جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔ (مرتب غفرلہ)

(۳) فواتح الرحموت، ص: ۱۹۳، نولکشور

جواب: ظنی ہو جائے گا، نور الانوار میں ہے:

"التخصيص في الإصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول، فإن لم يكن كلاما بأنْ كان عقلاً أو حسا أو عادة أو نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحاً و لم يصر ظنيا" (۱)

اس پر قمر الاقمار میں ہے:

"و هذا إذا كان المخصص العقل، فإن ما حكم العقل بخروجه يخرج و يبقى الدلالة قطعية على الباقي كما كانت، وأما إذا كان المخصص الحس أو العادة أونحوهما فالظاهر أن لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء, أللّٰهم إلا أن يعلم القدر المخصوص قطعا كذا في التلويح. (۲)

☆ عرف کی اس تعریف پر مندوبین کا اتفاق ہے۔

" في المستصفى: العادة والعرف: ما استقرّ في النفوس من جهة العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول. اھ شرح الأشباه. (۳)

☆ قرآن و حدیث میں وارد الفاظ کے غیر متعیّن معانی کی تعیین اسی عرف سے ہوگی جو زمانۂ تنزیل یا زمانۂ رسالت میں رائج تھا، اسی طرح اقوال صحابہ و تابعین و اقوال ائمہ و علماے متقدمین و متاخرین کی عبارات کے معانی کا تعین ان کے ادوار کے عرف سے ہوگا، خواہ ان نصوص و اقوال کا تعلق باب عبادات سے ہو یا باب معاملات وغیرہ سے ہو۔

☆ نماز میں جس امر کا موافق عادت ادب ہونا واجب ہو تو عادت ادب کے بدلنے سے حکم بھی بدل جائے گا، مثلا لبس ثوب موافق عادت ادب ہونا واجب ہے تو عادات کی تبدیلی سے اس حکم پر بھی اثر پڑے گا۔

☆ باب عبادات میں تعامل کا اعتبار ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ منقح نہ ہو سکا، آئندہ پھر اس پر غور ہوگا۔

اگلے سیمینار میں غور و فکر کے بعد یہ فیصلہ ہوا۔

باب عبادات میں جو امور غیر توقیفی ہیں ان میں تعامل موثر ہے۔ اس سے ان امور کا اثبات، یا ترجیح، تخصیص، تبدیل و تغییر کا عمل ہو سکتا ہے، مگر ان قیود و شروط کے ساتھ جو درج ذیل چار عبارات سے ظاہر ہیں۔

(۱) أصول الرشاد لقمع مباني الفساد (از علامہ نقی علی خاں بریلوی قدس سرہ) میں ہے:

---

(۱) نور الأنوار، ص: ۷۵، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

(۲) قمر الأقمار، ص: ۷۵، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

(۳)۔ رسائل ابن عابدين ص: ۱۱۲ ج ۲، رساله: نشر العرف في بناء بعض الاحكام على العرف.

" تعامل جس طرح معاملات میں حجت ہے اسی طرح عبادات میں معتبر ہے کہ لفظ "ما" اثر ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ[۱] اور "سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ"(آیت) کریمہ[۲] اور "اتبعوا السّواد الأعظم" حدیث میں دونوں طرح کے احکام کو شامل اور علما دونوں طرح کے احکام اس پر بنا کرتے ہیں کہ بعض ہم نے بھی ذکر کیے، اور کوئی فارق عقلی و سمعی متحقق نہیں، تو تخصیص اس کی معاملات کے ساتھ محض بے معنی ہے"۔[۳]

❷ حاشیہ اذاقۃ الآثام میں امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

☆ **عبادات میں** وہ امور جن کی طرف عقل کو اہتدا نہیں مثل تعیینِ اوقات وعدد رکعات وترتیب افعال ووحدت رکوع و تعدد سجدات وتحدید نصاب ومصرف زکاۃ ووقت ومکانِ وقوف ومطاف وعدد اشواطِ سعی وطواف وغیرہا قطعاً توقیفی ہیں۔

☆ یوں ہی وہ اوضاع وہیأت کہ شارع نے ایسے امور میں محدود ومعین فرمائے، اور مجملات کتاب کے بیان واقع ہوئے جن کی تعیین کی طرف اَمثال "صلوا کما رأیتموني أصلي" نے اشارہ فرمایا۔

☆ اسی طرح وہ اذکار وافعالِ مخصوصہ کہ اوقات خاصہ پر غایات ومقاصد معینہ کے لیے علی وجہ التعیین مقرر ہوئے اور مکلفین ان کی طرف مطلقات وعموم سے دعوت نہ کیے گئے جیسے تکبیر تحریمہ وتحلیل نماز وتشہد واذان واقامت وغیرہا، یہی وہ اشیا ہیں جنھیں توقیفی کہا جاتا ہے۔

☆ ان کے سوا باقی تمام امور جن میں نصاً ودلالۃً شرع مطہر سے تحدید وحظر وتوقیف وحجر ثابت نہیں اگرچہ وہ انہیں توقیفات سے علاقہ رکھتے ہوں ان میں بھی توقیف پر توقف نہیں اگرچہ بوجہ تعلق توقیفی وقوف اولیٰ ہو۔ ولہٰذا ادعاے قعدۂ اخیرہ صرف الفاظ واردہ پر مقصور نہیں ہر شخص جو چاہے دعا کر سکتا ہے بعد اس کے کہ کلام ناس سے مشابہ نہ ہو۔

اسی طرح عیدین وغیرہا کے خطبے خصوصاً خطبۂ جمعہ کہ شرطِ صحتِ نماز ہے ان میں بھی الفاظ مرویہ پر اقتصار نہیں، یہ صورت چہارم اعنی متعلقات بلکہ بعض افراد سوم بھی انظارِ مجتہدین کے جولان گاہ ہیں، بعض نے ان میں کسی کو قسم اول سے خیال فرمایا اور وقوف لازم ٹھہرایا اور بعض نے قسم دوم سے سمجھا اور رخصت کا حکم بتایا، ورنہ نہ قسم اول میں ارسال و اطلاق معقول، نہ دوم میں، جہاں شرع نے اطلاق کو کام فرمایا تحدید وتقیید مقبول۔ ہاں! کسی سنت ثابتہ کو اٹھادینا، کوئی نیا امر مزاحم ومراغم سنت پیدا

---

(۱)-وہ اثر یہ ہے: ما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ما رأى سيئاً فهو عند الله سيئ.

ترجمہ: مسلمان جس چیز کو اچھی سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے، اور جسے بری سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے۔

(مسند امام احمد بن حنبل، ص:۳۷۹، ج:۱/ مستدرک حاکم، ص:۷۸، ج:۳] از مرتب غفرلہ۔

(۲)-پوری آیت کریمہ یہ ہے: "وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا۠" ترجمہ: اور جو رسول کا خلاف کرے بعد اس کے کہ حق راستہ اس پر کھل چکا اور مسلمانوں کی راہ سے جدا راہ چلے ہم اسے اس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور اسے دوزخ میں داخل کریں گے اور کیا ہی بری جگہ پلٹنے کی۔ (۱۱۵/النساء۴) [مرتب غفرلہ]

(۳)- اصول الرشاد لِقَمع مبانی الفساد، مبحث سوم، قاعدہ ۸، ص:۷۶، طبع قدیم، و ص:۱۷۷، ۱۷۸، طبع جدید از: امام احمد رضا اکیڈمی، بریلی.

کرنا کسی حال روا نہیں"(۱)

۳ شمائم العنبر میں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

"انما التّوارث التعامل في جميع القرون فإذا لم يتحقق إلى الآن، كيف يثبت من سالف الزمان، واذ قد أرشد الحديث الصحيح أن الذي فى عهد الرسالة والخلافة الراشدة، كان علىٰ خلاف ما يزعمون، فانىٰ يصح التوارث، و الى من يسندونه و عمن يرثون؟

قال المحقق حيث اطلق في فتح القدير: "مسئلة الجهر في الأولين والإخفاء فى الاخريين" (قوله هذا هو المتوارث) يعنى انا اخذنا عمن يلينا الصلوٰة هكذا فعلاً وهم عمن يليهم كذلك وهٰكذا إلى الصحابة رضى الله تعالىٰ عنهم وهم بالضرورة أخذوه عن صاحب الوحى ﷺ فلا يحتاج الى ان ينقل فيه نص معين.اه

فهذا معنى التوارث المحتج به شرعا مطلقاً المستغنى عن إبداء سند خاص ، و أنى لهم بذلك ، وكيف يصح فيما قد علمنا عن صاحب الوحى ﷺ وعن خلفائه الراشدين رضى الله تعالىٰ عنهم خلافه.

أقول : وتحقيق المقام أن الأحوال أربع:

(۱) العلم بعدم الحدوث (۲) عدم العلم بالحدوث (۳) والعلم بالحدوث تفصيلاً، أي مع العلم بأنه حدث فى الوقت الفلانى (٤) والعلم به اجمالاً، أن علمنا أنه حادث، ولا نعلم متى أحدث و من أحدث.

فالشيءُ إذا كان ناشيا متعاملا به فى عامة المسلمين، وعلمنا أنه هو الذي كان علىٰ عهده ﷺ فهو القسم الأول و هو "المتوارث الأعلىٰ".

وإذا لم يعلم كيف كان الأمر على عهد النبي ﷺ ولا علم أنه حادث بعده ﷺ فيحمل على أن كل قرن أخذه عن سابقه ويجعل متوارثا تحكيما للحال، حملا على الظاهر والأصل، إذالاصل فى الأمور الشرعية هو الاخذ عن النبي ﷺ والعمل بالسنة هو الظاهر من حال عامة المسلمين، وهذا هو القسم الثاني، وهذا ما يقال فيه أنه لا يحتاج إلى سند خاص.

أما إذا علم حدوثه فلا يمكن جعله متوارثا عن النبي ﷺ سواء علمنا وقت حدوثه ، أولا، لأن عدم العلم بوقت الحدوث ليس عدم العلم بالحدوث ، فضلا عن العلم بعدم الحدوث، فرب حادث نعلم قطعا أنه حادث، ولا نعلم متى حدث كاهرام مصر، بل والسماء والارض فى

(۱) ص ۱۳۵ حاشيه إذاقة الآثام لما نعى عمل المولد والقيام. مطبع اهل سنت و جماعت بریلی. (مطبوعه زمانه اعلیٰ حضرت علیه الرحمه)

الحدوث المطلق، و معاليق الحجرة الشريفة التى تعلق حولها من قناديل الذهب و الفضة و نحوهما فى الحدوث المقيد، قال السيد السمهودى في خلاصة الوفاء: ولم اقف علىٰ إبتداء حدوثها الخ.

و حينئذ ينظر هل يخالف هذا سنة ثابتة فى خصوص الأمر أولا، على الثانى: يحال الأمر علىٰ حال الشيء فى نفسه فإن كان حسنا داخلا تحت قواعد الحسن فحسن علىٰ تفاوته من الإستحباب إلى الوجوب حسب ما تقتضيه القواعد الشرعية، وقد يطلق عليه المتوارث إذا تقادم عهده كذكر العمين الكريمين في الخطبة، وهذا أدنىٰ أقسامه ولا إطلاق له علىٰ ما دونه اللهم الالغة كتوارث التقية فى الرافضة و الكذب فى الوهابية.

وان كان قبيحا داخلا تحت قواعد القبح فقبيح على تفاوته من الكراهة إلى التحريم اولا، ولا فلا ولا (۱) بل مباح والخروج عن العادة شهرة و مكروه كما نصوا عليه وورد "خالقوا الناس باخلاقهم" وقال ﷺ "بشروا ولا تنفروا."

وعلى الأول [أى إذا خالف العرفُ سنَّةً ثابتةً.ن] يرد ولايقبل وإن فشا مافشا وقد أجار الله الأمة عن اجتماع على مثله، إلا أن يكون شئ تغير فيه الحكم بتغيير الزمان كمنع النساء عن المساجد وهذا فى الحقيقة ليس مخالفا للسنة الثابتة بل موافق لها. (۲)

❹ شرح عقود رسم المفتی میں ہے:

فللمفتي إتباع عرفه الحادث في الألفاظ العرفية، وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد على ماكان في عرف زمانه، وتغير عرفه إلى عرف اٰخر إقتداء بهم لكن بعد أن يكون المفتي ممن له رأي ونظر صحيح و معرفة بقواعد الشرع حتى يميّز بين العرف الذي يجوز بناء الأحكام عليه و بينَ غيره؛ فإن المتقدمين شرطوا في المفتي الاجتهاد وهذا مفقود في زماننا، فلا أقل من أن يشرط فيه معرفة المسائل بشروطها وقيودها التي كثيرا ما يسقطونها ولا يصرحون بها اعتمادا على فهم المتفقه، و كذا لابد من معرفة عرف زمانه وأحوال أهله والتخرج في ذلك على أستاذ ماهر. اه(۳)

سوال: اسبابِ ستہ سے عرفِ عام ہے، یا عرفِ خاص بھی؟

جواب: دونوں اسبابِ ستہ سے ہیں۔ نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف میں ہے:

"و إن لم يخالفه من كل وجه بان ورد الدليل عاماً، والعرف خالفه فى بعض افراده،

---

(۱) قوله (أولا، ولا، فلا ولا)

أي: **أولا** يكون قبيحا **ولا** داخلا تحت قواعد القبح **فلا** يكون قبيحا **ولا** مكروها وّ حراماً. ۱۲

[المرتب غفرله]

(۲) شمائم العنبر في أدب النّداء أمام المنبر، ص:۱۲٦، ۱۲۷، ۱۲۸، رضا اکیڈمی، ممبئی)

(۳) شرح العقود، ص:۱۷۹، بحث العرف.

أو كان الدليل قياساً فإن العرف معتبر إن كان عاما فان العرف العام يصلح مخصصا كما مر عن التحرير، و يترك به القياس كما صرحوا به فى مسئلة الاستصناع ودخول الحمام والشرب من السقاء، وإن كان العرف خاصا فإنه لا يعتبر و هو المذهَب، كما ذكره فى الأشباه." (۱)

اقول وبما قررناه تبين لك ان ما تقدم عن الأشباه من أن المذهب عدم إعتبار العرف الخاص إنما هو فى ما إذا عارض النص الشرعى فلا يترك به القياس ولا يخصص به الأثر بخلاف العرف العام... وأما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر كما مشى عليه اصحاب المتون والشروح والفتاوىٰ فى الفروع التى ذكرناها.(۲)

ایضاً نشر العرف میں ہے:

"لا فرق بينهما هنا إلا من جهة أن العرف العام يثبت به الحكم العام والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص. وحاصله: أن حكم العرف يثبت علىٰ أهله عاما أو خاصا فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه علىٰ اهل سائر البلاد، والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه علىٰ تلك البلدة فقط."(۳)

سوال: تعامل کے کتنے مدارج ہیں، اور کون سا تعامل زیرِ بحث ہے؟

جواب: فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۲۱۱ تا ص:۲۱۴ رسالہ المنی والدرر میں تفصیلاً مذکور ہے کہ تعامل کے ۴؍ مدارج ہیں:

(۱) وہ عرف جو عہدِ رسالت سے مستمر ہو۔

(۲) وہ عرف جو ساری دنیا کے مسلمانوں کا ہو۔

(۳) وہ عرف جو تمام بلادِ عالم کے اکثر مسلمانوں کا ہو۔

(۴) وہ عرف جو کسی ملک یا صوبے کے اکثر مسلمانوں کا ہو

اول حدیث تقریری کے درجہ میں ہے، **دوم** عین اجماع، نص آحاد سے اقویٰ اور قطعاً مظہر ناسخ، **سوم** کی حجیت تامہ پر نصوصِ صریحہ ناطق، **چہارم** ہی وہ ہے جو معارضۂ نص کی صلاحیت نہیں رکھتا اور جو قیاس پر راجح ہوتا ہے، چہارم ہی ہمارے مذاکرات میں زیرِ بحث ہے اور سارے نتائج اسی سے متعلق ہیں۔

سوال: کیا عوام وخواص کا خلافِ شرع وہ عمل در آمد معتبر ہے جو جہالت یا غفلت ولا پرواہی کے سبب ہو؟

---

(۱) نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العرف، ص:۱۱٤.
(۲) نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العرف، ص:۱۳۱
(۳) نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العرف، ص:۱۳۰

جواب: ایسا عمل در آمد معتبر نہیں اگرچہ اس میں عوام کے ساتھ خواص بھی شریک ہوں جیسا کہ فتاویٰ رضویہ باب المیاہ میں ہے:

”رہیں عوام کی حرکات، شریعت اُن پر اور سب پر حاکم ہے اُن کی بے پروائیاں یا جہالتیں شرع پر حاکم نہیں ہوسکتیں، یہ تو ایک سہل مسئلہ ہے جس میں بعض متاخرین علما کا خلاف بھی ملے گا۔

اجماعی فرائض وہ کہاں تک پُورا کرتے ہیں وضو میں کُہنیاں، ایڑیاں، کلائیوں کے بعض بالوں کی نوکیں اکثر خشک رہ جاتی ہیں اور یہ تو عام بلا ہے کہ منہ دھونے میں پانی ماتھے کے حصّہ زیریں پر ڈالتے ہیں اور اوپر بھیگا ہاتھ چڑھا کر لے جاتے ہیں کہ ماتھے کے بالائی حصّہ کا مسح ہوا، نہ غُسل اور فرض غُسل ہے، نہ وضو ہوا نہ نماز، غُسل میں فرض ہے کہ پانی سونگھ کر ناک کے نرم بانسے تک چڑھایا جائے دریافت کر دیکھیے کتنے ایسا کرتے ہیں، چُلّو میں پانی لیا اور ناک کی نوک کو لگایا استنشاق ہوگیا تو ہر وقت جُنب رہتے ہیں انھیں مسجد میں جانا تک حرام ہے، نماز درکنار، سجدے میں فرض ہے کہ کم از کم پاؤں کی ایک انگلی کا پیٹ زمین پر لگا ہو اور ہر پاؤں کی اکثر انگلیوں کا پیٹ زمین پر جما ہونا واجب ہے۔ یوں ہی ناک کی ہڈی زمین پر لگنا واجب ہے، بہتیروں کی ناک زمین سے لگتی ہی نہیں اور اگر لگی تو وہی ناک کی نوک یہاں تو ترکِ واجب و گناہ اور عادت کے سبب فسق ہی ہوا، پاؤں کو دیکھیے اُنگلیوں کے سرے زمین پر ہوتے ہیں کسی انگلی کا پیٹ بچھا نہیں ہوتا سجدہ باطل، نماز باطل اور مصلی صاحب پڑھ کر گھر کو چل دیے۔ قراءت دیکھیے، اتنی تجوید کہ ہر حرف دوسرے سے صحیح ممتاز ہو فرض عین ہے، بغیر اس کے نماز قطعاً باطل ہے۔ (۱)

سوال: مسئلہ نو پید ہے اور اس نوع کے مسائل یا نظائر کا حکم کتبِ فقہ میں مذکور بھی ہے، مگر اس پر علما کو اطلاع نہ مل سکی، ایسے نو پید مسئلہ میں تنقیح حکم سے پہلے خلافِ شرع تعامل یا ابتلا ہو جائے تو ایسا تعامل یا ابتلا معتبر ہے یا نہیں؟

جواب: ایسا تعامل یا ابتلا معتبر نہیں، کہ معتبر وہ ہے جسے حکم شرعی کی تنقیح کے بعد مسلمان اچھا سمجھ کر کریں، البتہ تنقیحِ حکم سے پہلے اس کو ناجائز و گناہ نہیں قرار دیا جائے گا۔ (۲)

سوال: عدم جواز کا علم ہونے سے پہلے اگر عوام و خواص فعل ممنوع کے مرتکب ہوئے تو یہ تعامل موجبِ تخفیف نہیں، مگر بعد علم ان کا تعامل موجب تخفیف ہے، ایسا کیوں؟

جواب: تعامل میں یہ شرط ہے کہ مسلمان اس فعل کو ممنوع جان کر نہ کرتے ہوں بلکہ جائز جان کر کرتے ہوں اور جب حکم کا علم ہی نہیں تو ان کے جائز سمجھنے کا اعتبار نہیں اور علم حکم کے بعد کسی عمل کو انھوں نے جائز سمجھا تو اس کا اعتبار ہے کہ اس کی کوئی صحیح بنیاد ہوگی، حاصل یہ ہوا کہ صورتِ علم میں شرطِ تعامل متحقق ہے اور حالتِ جہل میں شرط متحقق نہیں۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، جلد اول، ص: ۵۵۵، ۵۵۶، باب المیاہ، رضا اکیڈمی ممبئی.

(۲) یہ جواب فتاویٰ رضویہ، جلد سادس، ص: ۳۶۵ تا ۳۶۷ (مسئلہ ٹھیکہ) کی عبارت سے ماخوذ ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب ”فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول“ ص: ۲۹۸، ۲۹۹ (مرتب غفرلہ)

عمومِ بلویٰ

مجددِ اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے دفعِ حرج کو اسبابِ ستہ میں جس طور پر شمار کیا ہے وہاں حرج عام ہے اور حاجت و عموم بلویٰ اس سے خاص ہیں۔

زیرِ بحث عموم بلویٰ کی درج ذیل تعریف پر مندوبین کا اتفاق ہے۔

"وہ حالت، کیفیت جس کے باعث عوام و خواص سبھی محظور شرعی میں مبتلا ہوں اور دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی کے تحفظ کے لیے اس سے بچنا حرج و مشقت یا ضرر کا سبب ہو۔

حالتِ ضرورت میں اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور حالتِ حاجت میں اختیار فاسد نہیں ہوتا، بلکہ اختیار صحیح باقی رہتا ہے۔

سوال: کیا حرج و عمومِ بلویٰ کبھی حاجت اور کبھی ضرورت کے درجہ میں ہوتے ہیں، کبھی ان کا تعلق اضطراری افعال سے ہوتا ہے اور کبھی غیر اضطراری سے ہوتا ہے، اس بارے میں حق کیا ہے؟

جواب: یہاں عمومِ بلویٰ ضرورت سے الگ دفعِ حرج کے ضمن میں پائے جانے والے ایک سبب کی صورت میں زیرِ بحث ہے، اس لیے اس کا تعلق اضطراری افعال سے نہیں لیکن یہ ایسے اختیاری امور سے بھی متعلق نہیں ہوتا جو حرج و مشقت اور ضرر سے خالی ہو، جیسا کہ اس کی اس تعریف سے مستفاد ہے جو سابقہ سیمینار کے طے شدہ امور میں درج ہے۔

سوال: منصوص مسائل میں عمومِ بلویٰ کا اعتبار ہے یا نہیں؟

جواب: اعتبار ہے۔

فتح القدیر، ص:۱۸۹، ج:۱ میں ہے:

"وما قيل ان البلویٰ لا تعتبر في موضع النص عنده كبول الإنسان، ممنوع بل تعتبر إذا تحققت للنص النافي للحرج، وهو ليس معارضة النص للنص بالرأی، والبلویٰ في بول الإنسان كرؤس الإبر لأنها إنما تحقق باغلبية عسر الإنفكاك."

فتاویٰ رضویہ، ج: دوم، ص:۴۰۵ میں ہے:

"وعموم البلویٰ من موجبات التخفيف حتی في موضع النص القطعي."

دینی ضروری مصلحت کی تحصیل

ایسے امر کی بجاآوری جس میں کسی لحاظ سے مفسدہ ہو، مگر دین کا اہم فائدہ اس پر غالب ہو اور وہ مفسدہ مغلوب ہو۔ (بلفظِ دیگر): کسی فعل کا ایسا ہونا کہ اس کے بغیر دین کا کوئی اہم فائدہ فوت یا قریب فوت ہو۔ (اس میں مفسدہ کمتر و مغلوب ہو اور منفعت زیادہ و غالب ہو جس کی تحصیل اہم ٹھہرے)

فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ

ایسے امر کو دور کرنا جس میں کسی لحاظ سے فائدہ ہو مگر کسی اہم فسادِ موجود یا مظنون بظن غالب کا دفعیہ اس پر غالب ہو۔ (بلفظ دیگر) کسی فعل کا ایسا ہونا کہ اس کے بغیر کوئی بڑا فساد (موجود یا مظنون بظن غالب) لازم ہو۔ (اس میں فائدہ کمتر و مغلوب ہو اور فساد زیادہ و غالب ہو جس کا دفعیہ اہم قرار پائے)۔

اعضا کی پیوند کاری

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

اعضا کی پیوند کاری

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

جدید علم الجراحت کی روز افزوں ترقی اور حیرت انگیز اکتشافات نے جہاں دنیا کو بہت سے مہلک اَمراض سے نجات دینے اور زندگی کو خوش گوار بنانے کے طبی اسباب فراہم کیے ہیں وہیں اہل اسلام کے لیے طرح طرح کی مشکلات اور مسائل بھی لاکھڑے کیے ہیں، انھیں میں سے ایک مسئلہ ”اعضا کی پیوند کاری“ بھی ہے۔

اس دریافت نے بلا شبہہ حیاتِ انسانی کے تحفظ و بقا کی راہ میں مثالی کردار ادا کیا ہے مگر ساتھ ہی اس نے اپنے پیچھے مفاسد کے بھی کچھ نقوش چھوڑے ہیں۔ اس لیے ضرورت ہے کہ اس کے منافع و مضار کا تحقیقی جائزہ لے کر شرعی اصولوں کی رہنمائی میں اس کا حکم شرعی دریافت کیا جائے۔ ہم یہاں محض نشانِ راہ کی شناخت کے طور پر اعضا کی پیوند کاری کا ایک ”تعارفی خاکہ“ پیش کرتے ہیں ممکن ہے، اس سے آپ کو تحقیق و جستجو کے میدان میں تگ و دو کے دوران کچھ مدد ملے۔

اعضا کی پیوند کاری دو طرح سے ہوتی ہے:

ایک تو یہ کہ کسی انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں آپریشن کے ذریعہ جوڑا جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ ایک انسان کا کوئی عضو اسی انسان کے دوسرے عضو میں آپریشن کی مدد سے جوڑا جاتا ہے۔

قسم اول کی پیوند کاری درج ذیل اعضا میں ہوتی ہے:

(۱) دل-ہارٹ- (HEART) (۲) دماغ -برین- (BRAIN) (۳) گُردہ -کِڈنی- (KIDNEY)
(۴) جگر -لِیوَر- (LIVER) (۵) پھیپھڑا -لنگ- (LUNG) (۶) آنکھ-آئی- (EYE) (۷) پین کریاز PAN CREAS) ان میں سے تین اعضا دل، دماغ، جگر اعضاے رئیسہ میں شمار ہوتے ہیں۔

دل: حکیم اجمل خاں دل اور اس کے منافع کا تعارف ان الفاظ میں کرتے ہیں: دل وہ عضو رئیس ہے جس میں روحِ حیوانی رہتی ہے اور بقاے حیات کے لیے بذریعہ شریانوں کے خون کے ہمراہ تمام جسم میں پہنچتی ہے، انسان اور دیگر حیوانات کی زندگی کا مدار اسی پر ہے، دل کی شکل مثلث مخروطی ہے جو ایک مخروطی شکل کے غلاف کے اندر ملفوف ہے۔

قلب کے معنی ”الٹے“ کے ہیں، چوں کہ دل بھی سینے میں الٹا ہی لگا ہوا ہے یعنی اس کی جڑ اوپر کو اور نوک نیچے کو ہوتی ہے اس لیے اس کو قلب کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ (حاذق، ص: ۲۳۰)

حکیم ارسطو کا قول ہے کہ دل ہی ایک عضو ہے جو سب سے پہلے حرکت کرتا ہے اور سب سے آخر میں اس کی حرکت بند ہو کر سکون میں تبدیل ہو جاتی ہے، یعنی موت واقع ہو جاتی ہے.... دل کے زور سے سکڑنے پر ہی خون شرائین میں جاکر (جس میں روح حیوانی ملی ہوئی ہوتی ہے) تمام جسم کی پرورش کرتا ہے۔ (حاذق، ص: ۲۳۴، ۲۳۳)

جس آدمی کا دل بری طرح فیل ہو جا رہا ہو اسے ہی دوسرے کا دل لگایا جاتا ہے، وہ بھی ایسے آدمی کا جس کا ایکسیڈنٹ ہو گیا ہو اور اپنی وفات کے بعد وہ اپنا دل خیرات کرنے پر راضی ہو۔

آسام میں ایک ڈاکٹر نے ایک آدمی کو خنزیر کا دل لگا دیا اس پر مقدمہ چل رہا ہے، کیوں کہ یہ خلافِ قانون ہے،

دل کی پیوند کاری میں اس امر کا لحاظ ضروری طور پر کیا جاتا ہے کہ:

☆ مریضِ قلب کی عمر ۶۵ سال یا اس سے کم ہو۔ ☆ دل اس حد تک فیل ہو جائے کہ قابلِ علاج نہ رہے۔

☆ نبض کی حرکت کا توازن اس قدر بگڑ جائے کہ علاج سے اس کی اصلاح نہ ہو سکے۔

☆ دل کے علاوہ باقی اعضا، جیسے گُردہ، جگر، پھیپھڑے، سوفی صد درست ہوں۔

☆ کوئی دماغی مرض نہ ہو۔ ☆ کینسر یا انفیکشن جسم میں کہیں بھی نہ ہو۔ ☆ خون کی رگیں بیماری سے پاک ہوں۔

دل کس کا لگایا جاتا ہے؟ جس کی عمر ساٹھ سال سے کم ہو، اسے بیماری دل کی کوئی شکایت نہ ہو، دل کی ساری جانچ نارمل ہو، اس کا بلڈ گروپ اور H.L.A. یعنی خون کے چھوٹے چھوٹے گروپ۔ مریض کے بلڈ گروپ اور H.L.A. سے ملتا ہو، ٹی سیل (دفاعی قوت کے سیل) بھی ملتے ہوں، ایڈس اور یرقان کے وائرس (VIRUS) نہ ہوں۔

مریض کو آپریشن کے دوران موت سے بچانے کے لیے ایک خاص قسم کی مشین ”کارڈِ یوِ پلمونری بائی پاس“ (CARDIO-PULMONARY-BY PASS) لگا دی جاتی ہے جو دل اور پھیپھڑے کا کام کرتی ہے اور اس کی وجہ سے اعضا میں خون کی گردش جاری رہتی ہے۔ دوسرے کے دل کو کبھی دل کی جگہ میں ہی لگا دیا جاتا ہے اور کبھی دوسری جگہ بھی لگایا جاتا ہے۔

۱۹۹۱ء تک دل کی پیوند کاری کا نتیجہ: ۸۶٪ فی صد آدمی پورے ایک سال تک زندہ رہے اور باقی ۱۴٪ فی صد آدمی مختلف وجوہات سے سال بھر کے اندر فوت ہو گئے۔

۷۸٪ فی صد مریض ۵؍سال تک زندہ رہے اور بقیہ ۸٪ فی صد ۵؍ سال کے اندر ہی فوت ہوئے۔

جس مریض کے پھیپھڑے اور دل دونوں جواب دے رہے ہوں اسے ایک ساتھ پھیپھڑے اور دل دونوں جوڑ دیے جاتے ہیں مگر ایسے مریضوں کی موت ۱۶ فی صد آپریشن کے دوران یا ایک ماہ میں ہو جاتی ہے۔ اور ۶۵ فی صد ۳ سال تک جیتے ہیں۔

دماغ: "حاذق" میں دماغ کے متعلق ہے:

دماغ اعضائے رئیسہ میں سے ایک ایسا عضو رئیس اور شریف ہے جس میں روح نفسانی رہتی ہے۔ قوت نفسانی کا تصرف حواسِ ظاہری اور باطنی کے ذریعہ اسی عضو سے ہوتا ہے، اس کی صحت و تندرستی پر زندگی کا بہت بڑا دار و مدار ہے۔ حکیم مطلق نے تمام انسانی اعضا میں دماغ کو ایک خاص فضیلت عطا فرمائی ہے یعنی عقل کا خزانہ اسی عضو میں رکھا ہے جس کے ذریعہ ہم بُرے اور بھلے کام کا ارادہ کرتے، اپنے نفع و نقصان کو سمجھتے، دوست، دشمن کی شناخت کرتے ہیں، برے اور بھلے کی تمیز کر سکتے ہیں، دشمن سے دشمنی اور دوست سے دوستی کا برتاؤ کرتے ہیں، گو ہم اپنے پاؤں سے چلتے ہیں، آنکھوں سے دیکھتے ہیں، کانوں سے سنتے ہیں، ناک سے سونگھتے ہیں، زبان سے ذائقہ چکھتے ہیں، اور جلد سے چھوتے ہیں لیکن ان سب افعال کا مبدا دماغ ہی ہے، تکلیف اور راحت کا احساس، معاملات کا سوچنا اور سمجھنا، کسی چیز کو دیکھ کر یاد رکھنا، طرح طرح کی صورتیں، عمدہ عمدہ مضامین، اچھی اچھی باتیں، خیال، فہم، حافظہ اور ادراک کے ذریعہ اسی عضو شریف کے خزانے میں محفوظ رہتی ہیں، جب تک دماغ اپنے طبعی افعال پورے طور پر ادا کرتا رہے گا تمام انسانی صفات درست ہوں گے۔ اس کی صحت کی طرف سے غفلت کرنا دین و دنیا کے مقاصد کو کھو بیٹھنا ہے، مگر مچھ اور ہاتھی کے دماغ کے سوا انسان کو خداوند کریم نے سب حیوانات سے وزنی دماغ عطا فرمایا ہے۔ (ص: ۱۳، ۱۴)

جب آدمی کا دماغ اسے داغ مفارقت دینے لگتا ہے تو اسے ایکسیڈنٹ سے مرنے والے کسی آدمی کا دماغ اس کی اجازت سے بعد موت لے کر لگایا جاتا ہے۔ مگر یہ پیوند کاری ابھی ابتدائی مراحل میں ہے اور اس کی کامیابی کی شرح بھی بہت کم ہے یعنی صرف ۵٪ فی صد بقیہ ۹۵٪ فی صد مریض دم توڑ دیتے ہیں۔

گردہ: "حاذق" میں ہے: ہم جس قدر پانی پیتے ہیں یا رقیق چیزیں استعمال کرتے ہیں وہ صرف غذا کو رقیق کر کے باریک باریک راستوں اور رگوں سے گزار کر اعضا تک پہنچا دیتا ہے، جب اعضا تک غذا پہنچتی ہے تو گُردوں کی غذا یعنی خون میں ملا ہوا پانی واپس ہو کر گُردوں میں آتا ہے، گُردوں کا یہ کام ہے کہ اس سے اپنی غذائیت (خون) کا حصہ جذب کر کے باقی صاف پانی کو بذریعہ حالبیَن یعنی گُردوں کی نالیوں کے مثانہ تک پہنچاتے ہیں، حالبیَن سے مثانہ میں رفتہ رفتہ ٹپک کر پیشاب جمع ہوتا رہتا ہے اور جس وقت مثانہ پیشاب سے پُر ہو جاتا ہے تو اُس پیشاب کو مجرائے بول یعنی پیشاب کی نالی کے ذریعہ خارج کر دیتا ہے۔ (ص: ۳۷۷، ۳۷۸)

گُردے غدودی شکل کے ٹھوس اور سرخ رنگ کے عضو ہیں جو تعداد میں دو ہوتے ہیں ایک داہنی طرف، دوسرا بائیں طرف گیارہویں پسلی کے نیچے پیٹ کی پچھلی طرف کمر میں واقع ہیں۔ (حاذق، ص: ۳۷۶)

گُردے کا یہ کام بظاہر بہت اہم و قابل قدر نہیں ہے، لیکن اس کی علالت بسا اوقات موت کا پیغام ہوتی ہے۔ چناں چہ ڈاکٹر زبیر احمد صدیقی صاحب بیان کرتے ہیں:

کچھ بیماریاں ایسی ہوتی ہیں جن کی وجہ سے دونوں گُردے خراب ہو جاتے ہیں اور کام کرنا بند کر دیتے ہیں، اس وجہ سے انسانی جسم میں ایسے مادے اکٹھا ہونے لگتے ہیں جو عموماً گُردے کے ذریعہ خارج ہوا کرتے ہیں، اس طرح یُوریا کِری ٹنین (UREA CREATININE) بڑھ جاتے ہیں اور ہائڈروجن، سوڈیم، پوٹیشیم، کلورائڈ (H+Na+K+CL) کا بیلنس درہم برہم ہو جاتا ہے جس کے باعث آدمی کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ جس کا دونوں گُردہ خراب ہوا سے کسی آدمی کا صرف ایک گردہ لگایا جاتا ہے۔

گُردہ کس کا لگایا جاتا ہے؟ جس کا بلڈ گروپ اور دوسرے چھوٹے چھوٹے گروپ بیمار مریض سے مِل جاتے ہیں۔ گُردہ دینے والے کا صرف ایک گُردہ لیا جاتا ہے اس لیے دینے والے کا دونوں گردہ ٹھیک ہونا ضروری ہے۔ بچا ہوا ایک گُردہ انسان کو زندہ رکھنے کے لیے کافی ہوتا ہے۔

تمام گُروپ ملنے کے باوجود بھی کچھ دوا دینی پڑتی ہے جو انسان کی دفاعی قوت کو کمزور کرتی ہے۔ ایسا اس لیے کرنا پڑتا ہے کہ دفاعی قوت اپنا اور غیر پہچانتی ہے۔ اگر دوائیں نہ دی جائیں تو تمام گروپ ملانے کے باوجود بھی مریض کی دفاعی قوت اس کے بدن میں لگائے گئے گُردہ کو ناکارہ (REJECT) بنا دے گی۔

کچھ دوسرے علاج: پیوند کاری کے سوا گُردہ کا کچھ دوسرا علاج بھی ہوتا ہے۔ جس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

(۱) پیٹ میں دو سوراخ بنا کر ایک سوراخ میں خاص قسم کا کیمیکل ملا ہوا پانی پاس کرتے ہیں اور دوسرے سوراخ سے اسے واپس نکال لیا جاتا ہے، کچھ ہفتے بعد پھر دوبارہ یہی عمل کرنا پڑتا ہے، مگر اس کے باوجود مریض کی زندگی عام لوگوں جیسی نہیں رہ پاتی ہے، جدید طب میں اسے اچھا نہیں سمجھا جاتا کیوں کہ سوراخ کی جگہ انفیکشن ہو سکتا ہے۔ اس طریقۂ علاج میں مریض کو برابر بچھونے پر لٹا کر رکھا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ یہ طریقۂ علاج اب بند ہو چکا ہے۔

(۲) دوسرا طریقۂ علاج یہ ہے کہ پیٹ میں صرف ایک سوراخ بنایا جاتا ہے جس میں ایک ٹیوب ڈالی جاتی ہے۔ اس کے ذریعہ خاص قسم کا پانی پیٹ کے اندر ڈالا جاتا ہے۔ اس ٹیوب (نَلی) کو باہر ایک بَیگ سے جو مریض کے پیٹ پر بندھا ہوتا ہے، جوڑ دیا جاتا ہے، یہ پانی چند گھنٹے پیٹ میں رہتا ہے۔ اس دوران اکٹھا ہوئے غیر ضروری مادے خون سے چھن کر اس کیمیکل والے پانی میں آجاتے ہیں اور یہ پانی واپس ٹیوب کے ذریعہ بیگ میں اکٹھا کر لیا جاتا ہے۔ اس طریقۂ علاج میں مریض

چلتا پھر تا رہتا ہے۔ اس عمل کی دوبارہ ضرورت ہفتہ یا مہینہ کے فرق سے پڑتی رہتی ہے اور فرق کی یہ کمی بیشی اس بات پر منحصر ہے کہ آدمی کا گُردہ کس حد تک فیل ہے اور مریض کس حد تک محنت والا کام کرتا ہے۔

(۳) تیسرا طریقۂ علاج یہ ہے کہ انسان کے خون کو ایک مشین میں گزارتے ہیں جو اکٹھا مٹیریل (MATERIAL) کو صاف کرتی ہے، اسے بھی بار بار کرنا پڑتا ہے۔ یہ بڑے اسپتال ہی میں ہو پاتا ہے، نیز یہ علاج بہت ہی گراں ہوتا ہے جسے ہر شخص برداشت نہیں کر پاتا۔

جگر: اعضاے انسانی میں جگر کا کیا مقام ہے اسکے متعلق حکیم اجمل خاں صاحب لکھتے ہیں: جگر ایک عضوِ رئیس اور معدن روح طبعی کا اور مَنبت غیر جہندہ (نہ کودنے والی) رگوں کا ہے جو مرکب ہے گوشت، اَورِدَہ اور شرائین سے۔

(حاذق، ص: ۲۹۲)

در حقیقت جگر انسانی ہستی کے لیے وہ ضروری عضو رئیس ہے جس کے متعلق غذا اور تغذیہ کا فعل ہے، جو کچھ ہم غذا کھاتے، پیتے ہیں وہ پہلے معدہ میں پک کر ہضم اول حاصل کرتی ہے جس کا نام کیلوس ہے، کیلوس کا صاف اور رقیق حصہ عروق شعریہ کے ذریعہ جگر کی طرف جذب ہوتا ہے اور جگر میں پہنچ کر پھر پکتا ہے اور ہضم دوم حاصل کرتا ہے جس کا نام کیموس ہے۔

روح طبعی اس عضو میں رہتی ہے اور یہیں سے قواے طبعی یعنی غاذیہ و نامیہ وریدوں کے ذریعہ خون کے ساتھ اعضا تک پہنچ کر اعضا کو علی قدرِ مراتب غذا پہنچاتی ہے اور جسم کو طول و عرض و عمق وغیرہ میں بڑھاتی ہیں۔ جس وقت اس عضو میں کوئی خرابی واقع ہوتی ہے تو جسم کی پرورش اور تغذیہ کے فعل میں خلل واقع ہو جاتا ہے۔ جگر کی خرابی کے ساتھ معدہ کے افعال میں بھی ضرور خلل پڑتا ہے۔ (حاذق، ص: ۲۹۴، ۲۹۵)

کچھ بیماریوں میں جگر (LIVER) اپنا کام کرنا بند کر دیتا ہے یا بہت کم کرتا ہے تو اس سے شدید پیلیا، خون کے انجماد کی کمی، خون کی الٹی ہوتی ہے، پھر پیٹ میں پانی بھر جاتا ہے، بے ہوشی کا دورہ پڑتا ہے اور انسان کی موت ہو جاتی ہے۔

چوں کہ جگر صرف ایک ہی ہوتا ہے اس لیے زندہ آدمی کسی دوسرے کو اپنا جگر نہیں دے سکتا، اس لیے مریض یا تو اسپتال میں بھرتی ہوتا ہے، یا اس کا نام، پتہ، بلڈ گروپ وغیرہ اسپتال میں درج کر کے محفوظ رکھ لیا جاتا ہے، پھر جب کسی کا ایکسیڈنٹ ہوتا ہے اور اس کے بچنے کی گنجائش نہیں رہتی تو اس سے اس کے جگر کے بارے میں بات کی جاتی ہے، اگر وہ اپنا جگر کسی کو خیرات کرنے کے لیے راضی ہو جاتا ہے تو اس کے مرنے کے بعد اس کا جگر ایسے مریض کو لگا دیا جاتا ہے جس کا بلڈ گروپ وغیرہ اس سے مل جاتا ہے۔

پھیپھڑے (LUNGS) حاذق میں ہے: پھیپھڑے تنفس کے خاص آلات ہیں جو تعداد میں دو ہوتے ہیں، پھیپھڑوں کی ساخت نرم اور متخلخل ہے۔ (ص: ۱۹۹)

پھیپھڑوں کا وجود قدرت کی عجیب وغریب صنعتوں کا اعلیٰ نمونہ ہے، چوں کہ فعلِ تنفس کے بغیر زندگی ایک تھوڑے وقت کے لیے بھی محال ہے۔ بقول سعدی علیہ الرحمۃ:

ہر نفسے کہ میرود مُمِدّ حیات است — وچوں بر میآید مُفَرِّحِ ذات

پس پھیپھڑے تنفس کے آلات ہیں جن کے ذریعہ ہم نہ صرف سانس ہی لیتے ہیں بلکہ اُس عضو رئیس کی جس کو قلب کہتے ہیں اور سلطنتِ بدنیہ میں بمنزلۂ بادشاہ کے خیال کیا جاتا ہے یہ مدد اور معاونت بھی کرتے ہیں، قلب کو جس وقت روح کی تعدیل اور ترویج کے لیے ہوا کی ضرورت پڑتی ہے تو انھیں پھیپھڑوں کے ذریعہ ہوا باہر سے جذب ہوتی ہے اور اسی ہوا کی آمد ورفت کو ہم سانس کہتے ہیں، پھیپھڑے ایسے اعضا میں سے ہیں جو فضلاتِ جسم کو خارج کرتے ہیں، مگر ساتھ ہی ان کا یہ فعل ہے کہ وہ خون کو بھی صاف کرتے ہیں۔ (حاذق، ص: ۲۰۱)

اس عضو کی پیوند کاری بھی کسی سے خیرات لے کر ہوتی ہے۔

آنکھ (EYE) "حاذق" میں ہے: انسان کی قوتِ مدرکہ کے لیے آنکھیں مثل جاسوس اول کے ہیں، خالقِ زمین و آسمان نے عجیب وغریب صنعت کے ساتھ آنکھوں کو بنایا ہے، مجمع النور تک جس طرح باریک سے باریک چیزیں ان پردوں اور رطوبتوں کے ذریعہ پہنچتی ہیں، ایک خدا کی قدرت کا کرشمہ ہیں۔ (ص:۸۵)

آنکھیں ایک بیش قیمت اور بے بہا عطیہ ہیں جو خالقِ کائنات نے اپنے بندوں کو انعام فرمائی ہیں، آنکھ جیسی بے بہا چیز پاکر آنکھ پیدا کرنے والے کا شکریہ نہ ادا کرنا اور اس کی صحت کی طرف سے غفلت کرنا یا اس کا بے جا اور بے محل استعمال کرنا وہ کفرانِ نعمت ہے کہ الٰہی توبہ۔ (حاذق، ص: ۸۶، ۸۷)

آنکھ کی پیوند کاری میں بھی کسی کی رضا سے اس کی وفات کے بعد اس کی آنکھ نکال کر دوسرے کے حلقۂ چشم میں ودیعت کی جاتی ہے۔

پیوند کاری کی قسم اول سے ایک عضو اور ہے " پین کِریاز " (PAN CREAS) یہ عضو اِن سولین بناتا ہے، تاکہ سوگر کنٹرول میں رہے۔ نیز یہ کچھ ایسے اجزا تیار کرتا ہے جو ہضم میں معاون ہوتے ہیں، یہ عضو سوگر کے مرض میں تبدیل کیا جاتا ہے۔ سوگر کی بیماری کی وجہ سے گُردَہ، آنکھ، دماغ اور خون کی رگوں میں خرابیاں پیدا ہونے لگتی ہیں اس لیے پین کِریاز کی پیوند کاری درج بالا خرابیوں کے پیدا ہونے سے پہلے کی جاتی ہے۔ لیکن کبھی مریض دیر سے ڈاکٹر کے پاس آتا ہے اور اوپر لکھے اثرات میں سے کچھ ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں، مثلاً گُردہ خراب ہو چکا ہوتا ہے۔

پین کِریاز کی پیوند کاری تین طرح سے ہوتی ہے:

☆ صرف پین کِریاز کی پیوند کاری —— یہ ان مریضوں کے لیے ہے جن میں سوگر کے درج بالا اثرات پیدا نہیں ہوئے ہوتے ہیں۔

☆ گُردے کی پیوندکاری کے بعد پین کِریاز کی پیوندکاری—— ایسا ان مریضوں میں کیا جاتا ہے جن میں سوگر کے اثرات گُردے پر ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں۔

☆ گُردہ اور پین کریاز کی ایک ساتھ پیوندکاری—— پین کریاز دینے والے کی عمر ۵۵ سال سے کم ہونی چاہیے۔

گُردہ، جگر، پھیپھڑے، آنکھ تبدیل کرتے وقت مریض کے تمام اجزا کی طبی جانچ کی جاتی ہے اور پوری طرح سے اس بات کا اطمینان حاصل کیا جاتا ہے کہ اس کے باقی سارے اعضا ٹھیک کام کر رہے ہیں اور اسے کینسر، انفیکشن، ایڈس وغیرہ نہیں ہے۔

گُردہ لگانے کے پہلے سال میں ۵٪ فی صد یا اس سے کم کی موت واقع ہوتی ہے۔ جو لوگ گردہ دیتے ہیں وہ آپریشن کے دوران بسا اوقات مر بھی جاتے ہیں، ان کے مرنے کی شرح دو ہزار میں ایک ہے۔

پھیپھڑے کی پیوندکاری میں کامیابی کی شرح: آپریشن کے پہلے دو ماہ میں ۲۶ فی صد موت ہو جاتی ہے، بقیہ لوگ اپنی زندگی اپنی عمر کے حساب سے گزارتے ہیں۔

گُردہ دماغی موت کے بعد نکال کر دوسرے کو لگایا جاتا ہے تو مریض ۳۵ سے ۴۰ فی صد تک دس سال تک جیتے ہیں اور جوڑواں بچے سے لیے گئے گُردے میں یہ کامیابی ۸۰ فی صد تک ہوتی ہے۔ اور ایک سال تک کامیابی کی شرح ۹۰ فی صد ہے اور دماغی موت کے بعد ایک سال تک جینے کی شرح ۷۵ سے ۸۰ فی صد ہے۔

جگر کی پیوندکاری میں کامیابی کی شرح: آپریشن کے دوران مریض کی موت ایک فی صد، ایک ماہ میں ہونے والی موت ۱۰ فی صد، ایک سال تک کی زندگی ۸۰٪ فی صد ۵٪ سال تک کی زندگی ۷۰ فی صد ہے۔

جو لوگ اپنے یہ اعضا دوسروں کو دینے کے لیے راضی ہوتے ہیں سوائے گُردہ کے، ان کے بقیہ اعضا ان کی موت کے بعد ہی نکالے جاتے ہیں۔ موت سے مراد ”دماغی موت“ (BRAIN DEATH) ہے کہ دماغ تو مر جائے مگر حرکتِ قلب باقی رہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب مُعطی کی دماغی موت کی مکمل تحقیق ہو جاتی ہے اور ڈاکٹر کو اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے تو اسے رِس پِریٹَر (RES PIRATOR) ہارٹ لنگ مشین (HEART-LUNG-MACHINE) پر رکھ دیا جاتا ہے جس سے اس کے دل کی حرکت جاری رہتی ہے۔

پیوندکاری میں کامیابی و ناکامی کے جو نتائج دیے گئے ہیں وہ ۱۹۹۱ء تک کی رپورٹ کے مطابق ہیں، ممکن ہے اب اس میں مزید اصلاحات ہوئی ہوں اور کامیابی کی شرح پہلے سے اچھی ہو۔

پیوندکاری کی دوسری قسم ہے ایک آدمی کا کوئی عضو اسی آدمی کے دوسرے عضو کی جگہ لگانا۔ یہ بہت سے اعضا ہیں، مثلاً: (۱) ہاتھ، پیر (LINB) (۲) ہڈی (بون- BONE) (۳) سخت نس (ٹنڈن- TENDONE) سخت

نس جو ہڈی کو عضلہ سے جوڑتی ہے۔ (۴) رگِ حس (نَرو (NERVE) (۵) خون کی رگ (وینَس - VENOUS) یہ رگ خون کو دل میں واپس لے جاتی ہے۔ (۶) عضلہ، پٹھا (مَسَل (MUSCLE) (۷) جلد، کھال (اسکین - SKIN) (۸) بون میرو وغیرہ، ہم ان میں سے بعض کی قدرے تشریح کرتے ہیں:

ہاتھ پیر کی پیوند کاری: ہاتھ اور پیر بھی بلا شبہہ خداے برتر و توانا کے عظیم انعامات سے ہیں اگر کسی کے یہ اعضا بے کار یا تباہ ہو جائیں تو وہ زندگی بھر مجبور محض رہے گا۔ اگر ایکسیڈنٹ وغیرہ کی وجہ سے کسی کا ہاتھ یا پیر کٹ کر علیحدہ ہو جائے تو اسے دوبارہ اسی انسان کے عضو میں جوڑ دیا جاتا ہے بشرطیکہ ڈاکٹر کے یہاں پہونچنے تک کٹے ہوئے عضو میں حیات باقی ہو۔ یوں ہی آج کل اگر کسی کی انگلی یا کوئی اور عضو کٹ جائے تو اسے آپریشن کے ذریعہ دوبارہ جوڑ دیا جاتا ہے۔

ہڈی کی پیوند کاری: کبھی کبھی کسی جگہ کی ہڈی میں یا اس کے قریب ایسی بیماری، خاص کر کینسر ہو جاتا ہے تو اس ہڈی کو نکالنا ضروری ہوتا ہے اب اگر نکالی گئی ہڈی غیر ضروری ہے اور اس کے بغیر کام چل سکتا ہے تو پھر دوسری ہڈی نہیں لگائی جاتی۔ اور اگر بغیر ہڈی کے کام نہیں چلتا ہے تو اسی انسان کی دوسری جگہ سے ہڈی نکال کر پہلی جگہ لگا دیتے ہیں، مثلاً آدمی کے جبڑے میں کینسر ہو جائے تو اُس طرف کی ہڈی نکال کر دوسری جگہ کی ہڈی وہاں لگا دی جاتی ہے۔

نرو کی پیوند کاری: بغیر نَرو سپلائی کے کسی عضو میں حرکت نہیں ہو سکتی اگر نَرو ایکسیڈنٹ یا اور کوئی چوٹ وغیرہ سے ٹوٹ جائے تو لقوہ جیسی حالت ہو جاتی ہے، اس کے علاج کے لیے جسم سے ایسے نرو کاٹ لیے جاتے ہیں جو بہت ضروری نہیں ہوتے جیسے پیر کی نرو، اور اسے چوٹ کی جگہ جوڑ دیا جاتا ہے۔

رگِ خون کی پیوند کاری: دل کا دورہ اس وجہ سے پڑتا ہے کہ اس کی خون کی سپلائی کرنے والی نسیں بند ہو جاتی ہیں، ایسے مریض جن میں بیماری اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ دوائیں کارگر نہیں ہوتیں تو یہ بند نسیں نکال کر ان کی جگہ پیر کی رگ "سوفینس وین" (SOPHENOUS VEIN) جوڑ دی جاتی ہے۔

اس سوال نامے کی طبی تشریحات کچھ "حاذق" سے منقول ہیں اور کچھ جناب ڈاکٹر زبیر احمد صدیقی ایم، بی، ایس، ایم، ایس سرکاری اسپتال مبارک پور کی فراہم کردہ معلومات کا خلاصہ ہیں، کچھ راقم کا اضافہ ہیں۔

ان تشریحات کے ساتھ آپ حضرات کی خدمت میں عرض ہے:

[سوالات]

❶- درج بالا حالات میں ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز ہے یا نہیں؟

❷- اس غرض کے لیے ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا، پھر اس کے عضو سالم کو کاٹ کر جدا کرنا کیسا ہے؟

❸- نیز اسی غرض کے لیے کسی انسان کا اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کٹوا کر دوسرے کو ہبہ کرنا یا خیرات کرنا یا

فروخت کرنا، یوں ہی اپنے فوت شدہ عزیز کے کسی عضو کو اپنی رضا یا اس کی اجازتِ سابقہ سے کٹوا کر ہبہ کرنا یا بیع کرنا یا خیرات کے طور پر دینا اور بہر حال دوسرے شخص کا اسے خریدنا یا مفت قبول کرنا شرعی نقطۂ نظر سے کہاں تک بجا یا بے جا ہے؟

④- ایک انسان کا کوئی عضو اسی کے بدن میں کسی اور جگہ کاٹ کر جوڑنا کیسا ہے، عام ازیں کہ اس انسان نے اسے اپنا عضو کاٹنے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو؟

⑤- اپنے بدن کا کٹا ہوا کوئی عضو اُسی جگہ میں جوڑ دینا کیسا ہے؟ کیا حدیث پاک: "مَا أُبِين مِن الحي فهو مَيتةٌ" کی وجہ سے یہاں کوئی محظور نہیں لازم آئے گا؟

خلاصۂ مقالات بعنوان

اعضا کی پیوند کاری

تلخیص نگار: مولانا محمد عارف حسین قادری مصباحی، استاذ دار العلوم قادریہ نوریہ، قادری نگر، سون بھدر

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے ارباب حل و عقد نے چھٹے فقہی سیمینار میں بحث و مذاکرہ کے لیے جن تین موضوعات کا انتخاب کیا تھا ان میں سے ایک اہم موضوع ہے "اعضا کی پیوند کاری" اس کا سوال نامہ محقق مسائل جدیدہ نائب مفتی جامعہ اشرفیہ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی نے مرتب کیا ہے۔ مجلس شرعی کو اس موضوع سے متعلق کل اٹھارہ مقالات موصول ہوئے جو ملک کے مختلف خطوں سے تعلق رکھنے والے ارباب فقہ و افتا کی محنتوں کا نتیجہ ہے، حضرت مفتی صاحب قبلہ دام ظلہ العالی نے اعضا کی پیوند کاری پر تفصیلی اور معلوماتی گفتگو کرنے کے بعد پانچ سوالات مندوبین کی بارگاہ میں پیش کیے ہیں۔

ان میں سے پہلا سوال یہ تھا کہ: ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں مقالہ نگار حضرات درج ذیل موقف کے حامل ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا ناجائز و حرام و گناہ ہے اس کے قائل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲) حضرت مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی (۳) مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۴) مولانا صدر الوریٰ قادری (۵) مولانا نفیس احمد مصباحی (۶) مولانا عبد الغفار اعظمی (۷) مولانا اختر کمال قادری (۸) مولانا جمال مصطفیٰ قادری (۹) مولانا ابو الحسن مصباحی (۱۰) مولانا مسیح اللہ فیضی مصباحی (۱۲) مولانا غلام حسین مصباحی (۱۳) مولانا محمد سلیمان مصباحی۔

ان حضرات نے اپنے موقف کی بنیاد درج ذیل دلیلوں پر رکھی ہیں:

بدائع الصنائع میں ہے:

"وأما النوع الذى لا يباح ولا يرخص بالإكراه أصلا فهو قتل المسلم بغير الحق سواء كان الاكراه ناقصا، أوتاما ...... وكذا قطع عضو من أعضائه والضرب المهلك ... ولو أذن له المكره عليه قطعه أو ضربه فقال للمكره "افعل" لا يباح له أن يفعل لأن هٰذا مما لا يباح بالاباحة، ولو فعل فهو آثم. ألاترى أنه لو فعل بنفسه آثم، فبغيره أولىٰ." (۱)

اشباہ میں ہے:

"ولا يأكل المضطر طعام مضطر آخر ولا شيئًا من بدنه." (۲)

تبیین الحقائق میں ہے:

"الأصل أن إيصال الألم إلى الحيوان لا يجوز شرعا إلّا لمصالح تعود عليه." (۳)

در مختار میں ہے:

ولم يبح الإرضاع بعد موته لأنه جزء آدمي والانتفاع به بغير ضرورة حرام على الصحيح. اهـ.

ہدایہ میں ہے:

والإستمتاع بالجزء حرام. (۴)

دوسرا موقف: یہ ہے کہ تبدیلِ اعضا کا حکم اختلاف احوال کی بنا پر کبھی فرض، کبھی واجب، کبھی مستحب، کبھی جائز اور کبھی ممنوع ہے۔ یہ موقف حضرت علامہ خواجہ مظفر حسین رضوی کا ہے۔ حضرت کا موقف خود ان ہی کے الفاظ میں پیش خدمت ہے، لکھتے ہیں:

"عمل جراحی میں بھی یہی صورت ہے کہ ظاہر حال یہی بتاتا ہے کہ اس میں جان کی سلامتی ہے گو کہ اس کی ضمانت نہیں۔ اس لیے اس پر بھی عمل جائز ہے اور اس کے جواز پر کوئی کلام نہیں، بلکہ یہاں بعض صورتوں میں علاج فرض ہے، بعض میں واجب، بعض میں مستحب اور بعض میں ممنوع ہے۔ اس کی تفصیل مندرجہ ذیل باتوں سے واضح ہے۔

تبدیل اعضا جس حال میں کیا جاتا ہے اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ مریض کا ایسا عضو بے کار ہو گیا ہے کہ اگر اس کا بدل نہ ہو تو مریض کی موت یقینی ہے، دوسری یہ کہ مریض کا ایسا عضو بے کار ہو گیا ہے کہ اگر اس کا بدل نہ ہو تو اگرچہ موت یقینی نہیں لیکن مریض سخت حرج میں واقع ہو جائے گا۔

اسی طرح جن سے بدل حاصل کیا جاتا ہے یا تو ایسے انسان سے حاصل ہوتا ہے جو کسی حادثہ میں جس طرح خود برباد

---

(۱) بدائع الصنائع، ص:۲٦۲، ج:۷، کتاب الإکراہ. برکاتِ رضا، پوربندر، گجرات.

(۲) اشباہ، ص:۲۵۵، ۲۵٦، ج:۱، القاعدة الخامسة من النوع الأوّل من الفن الأوّل.

(۳) تبیین الحقائق، ص:۲۲۷، ج:٦.

(۴) ھدایہ، ص:۲۸۹، ج:۲، کتاب النکاح، مجلس البرکات، مبارك فور

ہو گیا اسی طرح اس کے اعضا بھی برباد و ضائع ہو جائیں گے تو تبدیلِ اعضا کی پہلی صورت اس حالت میں قطعی جائز ہے بلکہ اگر استطاعت ہو تو فرض ہے کہ اس سے مریض کی جان بھی بچ جائے گی جس کا بچانا فرض ہے اور برباد ہونے والا عضو بھی محفوظ ہو کر کار آمد ہو جائے گا۔ اور یہاں اس کی نہ کچھ اہانت ہے نہ اضاعت، اور اگر بدل کسی تندرست آدمی سے حاصل کیا گیا ہو کہ جس سے اس کی جان کو کوئی خطرہ نہیں اور وہ اس کی اجازت بھی دیتا ہے تو یہاں بھی تبدیلِ اعضا جائز ہے اور بصورت استطاعت علاج فرض ہوگا۔ لیکن اگر تندرست کو جان کا خطرہ ہو تو "الضرر لا یزال بمثلہ" کی وجہ سے علاج جائز نہیں، بلکہ ممنوع ہے۔

تبدیلِ اعضا کی دوسری صورت میں بھی یہی حال ہے کہ اگر حادثہ زدہ کے عضو سے کیا جاتا ہے تو جائز ہے اور اگر استطاعت ہو تو واجب ہے کہ دفع حرج بحسب استطاعت واجب ہے، اس میں حادثہ زدہ انسان کا نہ کوئی حرج ہے اور نہ کوئی نقصان اور نہ عضو انسانی کی اہانت، بلکہ علی شرف الضیاع عضو کی حفاظت و اعزاز ہے۔

اور اگر تندرست آدمی کے عضو کو بطور بدل استعمال کیا جائے تو تبدیلِ اعضا کی دوسری صورت میں ملحوظ رہے کہ قبل علاج مریض کا حرج اور بعد تبدیل تندرست کا حرج اگر دونوں مساوی ہوں یا تندرست آدمی کا حرج بڑھ جائے تو جراحی جائز نہیں۔ بلکہ ممنوع ہے اور اگر تندرست آدمی کا حرج اقل ہو تو جائز ہے۔ مثلاً کسی کی دونوں آنکھ ضائع ہو گئی اور ایک آدمی اپنی ایک آنکھ پیش کرتا ہے تو ایسی صورت میں ایک آنکھ لے کر جراحی جائز ہے کہ "الحرج الشدید یزال بالحرج الخفیف" اور اگر استطاعت ہو تو اس صورت میں دفع حرج کے لیے علاج واجب ہے اور اگر مریض کا علاج بعمل جراحی ہو اور تندرست آدمی کا حرج شدید ہو جائے یا برابر ہو جائے تو یہ جراحی جائز نہیں، بلکہ ممنوع ہوگی، مثلاً مریض کی ایک آنکھ ضائع ہو گئی اور جس آدمی سے ایک آنکھ حاصل کی جا رہی ہے فی الحال اس کی بھی ایک آنکھ ہے تو آنکھ کے نکالنے سے اس کا حرج بڑھ جائے گا یا مثلاً مریض کی صرف ایک آنکھ ضائع ہو گئی اور کوئی ایسا تندرست جو دو آنکھ والا ہے اپنی ایک آنکھ پیش کرتا ہے تو چوں کہ اس میں حرج مساوی ہو جاتا ہے یعنی قبل علاج جو حرج مریض کو تھا بعد علاج اب وہی حرج تندرست آدمی کو ہو گیا، چوں کہ اس صورت میں حرج مساوی ہے اس لیے بقاعدہ "الضرر لا یزال بمثلہ" روا نہیں، بلکہ ممنوع ہوگا۔"

تیسرا موقف: مولانا شمس الہدیٰ مصباحی کا ہے، موصوف پہلے اس مسئلہ کی سات شقیں کیے ہیں۔ موصوف لکھتے ہیں:

"اعضائے انسانی کی پیوند کاری کے متعدّد گوشے ہیں، ہر ایک گوشہ کو میزان شریعت پر فرداً فرداً تولنے ہی سے یہ مسئلہ خوب واضح اور منقح ہو سکے گا۔ **اولاً:** یہ کہ کسی دھات یا ٹیوب وغیرہ کے ذریعہ پیوند کاری ہو۔ **ثانیاً** یہ کہ کسی حیوان ماکول اللحم کے اجزائے غیر ذی روح سے ہو۔ **ثالثاً** یہ کہ اس کے اجزائے ذی روح سے پیوند کاری ہو۔ **خامساً** یہ کہ کسی انسان کے دونوں قسم کے اجزا کو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا ہو، **سادساً** یہ کہ اس شخص کے کسی جزء بدن کو کسی دوسری جگہ لگانا

ہو۔ **سابعاً** یہ کہ اس کے کسی جز کو کاٹ کر اسی جگہ پر جوڑنا ہو۔"

موصوف پانچویں شق کے علاوہ باقی شقوں میں جواز کے قائل ہیں:

چوتھا موقف: یہ ہے کہ بربنائے ضرورت ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل تین علمائے کرام کا ہے:

(۱)- مفتی اختر حسین مصباحی، راجستھان (۲)- مولانا محمد ارشاد رضوی مصباحی (۳)- مفتی عابد حسین مصباحی۔

ان میں ثانی الذکر نے حکم جواز کے لیے تین شرطیں عائد کی ہیں وہ شرطیں یہ ہیں:

(۱)- ضرورت شرعی کا تحقق۔ (۲)- شفایابی کا ظن غالب۔ (۳)- اس کا کوئی جائز متبادل طریقۂ کار موجود نہ ہو۔

دوسرا سوال یہ تھا کہ: اس غرض [ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانے] کے لیے ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا، پھر اس کے عضو سالم کو کاٹ کر جدا کرنا کیسا ہے؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام دو خانوں میں بٹے ہوئے نظر آتے ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانے کے لیے بوقت ضرورت ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہے:

(۱)- ضرورت شرعی کا تحقق۔ (۲)- شفایابی کا ظن غالب۔ (۳)- اس کا کوئی جائز متبادل طریقۂ کار موجود نہ ہو۔ (۴)- معطی کے وجود کو خطرہ لاحق نہ ہو۔ یہ نظریہ مولانا ارشاد رضوی مصباحی کا ہے۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانے کے لیے ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا ناجائز و گناہ ہے۔ اس موقف کے حامل درج ذیل علمائے کرام ہیں:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۳)- مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی (۴)- مولانا نفیس احمد مصباحی (۵)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۶)- مولانا اختر کمال قادری (۷)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۸)- مفتی اختر حسین مصباحی [کوٹہ، راجستھان] (۹)- مولانا عبد الغفار اعظمی (۱۰)- مولانا ابو الحسن مصباحی (۱۱)- مولانا مسیح اللہ فیضی (۱۲)- مولانا غلام حسین۔

ان حضرات نے عدم جواز کی بنیاد انھیں دلائل پر رکھی ہیں جو سوال نمبر (۱) کے پہلے موقف کے تحت درج ہیں۔

تیسرا سوال یہ تھا کہ: کسی انسان کا اپنا کوئی عضو بذریعۂ آپریشن کٹوا کر دوسرے کو ہبہ کرنا یا خیرات کرنا یا فروخت کرنا یوں ہی اپنے فوت شدہ عزیز کے کسی عضو کو اپنی رضا یا اس کی اجازت سابقہ سے کٹوا کر ہبہ کرنا یا بیع کرنا یا خیرات کے طور پر دینا اور بہر حال دوسرے شخص کا اسے خریدنا یا مفت قبول کرنا شرعی نقطۂ نظر سے کہاں تک بجا یا بے جا ہے؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین کے دو موقف سامنے آئے۔

(۱)- ہبہ و خرید و فروخت اور خیرات سب ناجائز ہیں۔ (۲)- ہبہ جائز ہے فروخت کرنا جائز نہیں۔

پہلا موقف: درج ذیل علماے کرام کا ہے:

(۱)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲)- مولانا نصر اللہ رضوی (۳)- مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (۴)- مولانا نفیس احمد مصباحی (۵)- مولانا ارشاد رضوی (۶)- مولانا اختر کمال قادری (۷)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۸)- مولانا عبد الغفار اعظمی (۹)- مولانا ابو الحسن مصباحی (۱۰)- مولانا مسیح اللہ فیضی (۱۱)- مولانا غلام حسین۔

ان حضرات نے سوال نمبر (۱) کے پہلے موقف کے تحت مندرج دلائل سے استدلال کرنے کے ساتھ ساتھ اس موقف پر درج ذیل فقہی عبارات سے بھی استناد کیا ہے:

بحر الرائق میں ہے:

[شعر الإنسان والإنتفاع به] أی لم يجز بيعه والإنتفاع به لأن الإنسان مكرّم غير مبتذل فلا يجوز أن يكون شيئ من أجزائه مهانا مبتذلًا. اھ.[۱]

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

”مضطر لم يجد ميتة وخاف الهلاك فقال له رجل: اقطع يدی وكلها، أو قال: اقطع منی قطعة وكلها، لا يسعه أن يفعل ذٰلك ولا يصح أمره به كما لا يسع للمضطر أن يقطع قطعة من نفسه فيأكل. اھ“[۲]

نیز اسی میں ہے:

”والإنتفاع بأجزاء الآدمی لم يجز.“[۳]

دوسرا موقف: درج ذیل دو علماے کرام کا ہے:

(۱)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی۔ (۲)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان]۔

ان میں موخر الذکر نے فوت شدہ عزیز کے کسی عضو کو اپنی مرضی یا اس کی اجازتِ سابقہ سے کٹوا کر ہبہ کرنے کو بھی ناجائز و حرام قرار دیا ہے۔

اور مقدم الذکر نے اپنے موقف پر رد المحتار کی درج ذیل عبارت سے استدلال کیا ہے۔

رد المحتار میں ہے:

”لو أخذ شعر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم ممن عنده وأعطاه هدية عظيمة لا علی البيع

(۱) بحر الرائق، ص:۱۳۳، ج:٦، باب البيع الفاسد، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) فتاویٰ عالم گیری، ص:۱۰۳، ج:٤.

(۳) فتاویٰ عالم گیری، ص:۱۰۲، ج:٤.

فلا بأس به اھ." (۱)

چوتھا سوال یہ تھا کہ: ایک انسان کا کوئی عضو اسی کے بدن میں کسی اور جگہ کاٹ کر جوڑنا کیسا ہے عام ازیں کے اس انسان نے اسے اپنا عضو کاٹنے کی اجازت دی ہو یا نہ ہو؟

اس سوال کے جواب میں تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات متفق ہیں، سبھی جواز کا قول کرتے ہیں۔ اس جواب کو درج ذیل فقہی عبارات سے مبرہن کیا گیا ہے۔

در مختار میں ہے:

"المنفصل من الحی کمیتة إلّا فی حق صاحبه."

بدائع الصنائع میں ہے:

"ولا إهانة فی استعمال جزء منه."

بحر الرائق میں ہے:

"الأذن المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان فی حق صاحبهما وإن كانتا أكثر من قدر الدرهم."

ہاں مولانا ابوالحسن مصباحی یہاں بھی عدم جواز کا قول کرتے ہیں، موصوف نے جوہرہ نیرہ کی درج ذیل عبارت سے استناد کیا ہے:

"إذا رمى صيدا فقطع عضوا منه أكل الصيد ولا يوكل العضو لقوله عليه السلام: ماأبين من الحیّ فهو ميتة." (۲)

پانچواں سوال یہ تھا کہ: اپنے بدن کا کٹا ہوا عضو اسی جگہ میں جوڑ دینا کیسا ہے؟ کیا حدیث پاک: "ما ابين من الحی فهو ميتة" کی وجہ سے یہاں کوئی محظور لازم نہیں آئے گا؟

مولانا ابوالحسن مصباحی کے علاوہ تقریباً تمام مندوبین کرام اس بات پر متفق ہیں کہ اپنے بدن کا کٹا ہوا عضو اسی جگہ جوڑ دینا جائز ہے، ان کے دلائل وہی ہیں جو سوال (۴) کے جواب کے تحت مرقوم ہیں۔ مولانا ابوالحسن مصباحی نے عدم جواز پر اسی عبارت سے استدلال کیا ہے جو سوال (۴) کے جواب میں جوہرہ نیرہ کے حوالے سے مکتوب ہے۔

---

(۱) ردالمحتار، ص:۱۷۹، ج:۷، کتاب البیوع، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) جوھرہ نیرہ، ص:۲۲٤، ج:۲.

فیصلے

اعضا کی پیوند کاری

① [**الف**] اپنی جان بچانے کے لیے اپنے عضو کا کوئی حصہ کاٹ کر دوسری جگہ لگانا جائز ہے، اسی طرح کسی عضو کو بچانے یا قابل منفعت بنانے کے لیے بھی دوسرے عضو کا حصہ کاٹ کر لگانا جائز ہے، مگر اس میں شرط یہ ہے کہ کاٹا جانے والا عضو کم درجے کا ہو یا اس کا ضرر نہ ہو یا ہو تو دوسرے کے مقابلہ میں کم ہو۔

دلائل

در مختار میں ہے:

”واختلف في أذنه، ففي البدائع نجسة، و في الخانية: لا، و في الأشباه: المنفصل من الحی کمیتة إلا في حق صاحبه فطاهر، و إن كثر. اھ.

رد المحتار میں ہے:

”وفي شرح المقدسي: قلت: إن إعادة الأذن وثباتها إنما يكون غالباً بعود الحياة إليها، فلا يصدق أنها مما أبين من الحيّ لأنها بعود الحياة إليها صارت كأنها لم تبن، ولو فرضنا شخصا مات، ثم أعيدت حياته معجزة أو كرامة لعاد طاهرا اھ.

أقول: إن عادت الحياة إليها فمسلم، لكن يبقى الإشكال لو صلى وهی في كمه مثلاً. والأحسن ما اشار إليه الشارح من الجواب بقوله: وفي الأشباه الخ، و به صرح في السراج، اھ [1]

اشباہ کی اصل عبارت یہ ہے:

الجزء المنفصل من الحي كميتة كالأذن المقطوعة والسن الساقطة، إلّا في حق صاحبه

---

(۱) در مختار مع رد المحتار، ص:۳۶۱، ج:۱، مطلب في أحكام الدباغة، دار الكتب العلمية، بيروت.

فظاھر، و إن كثر (۱)

فتاویٰ عالمگیری میں اکراہ کی بحث میں ہے:

إذا أكره السلطان رجلا بالقتل على أن يقطع يد نفسه وسعه أن يقطع يده إن شاء ، فإن قطع يده ثم خاصم المكره في ذالك فعلى المكره القود، اھ .(۲)

ہدایہ میں جنایات کے بیان میں ہے:

لنا أن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال فينعدم التماثل،اھ(۳)

ردالمحتار میں ہے:

قال الزيلعي : ولنا : أن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال لأنها وقاية الأنفس كالأموال اھ (۴)

اشباہ میں ہے:من ابتلى ببليتين ....يختار اهونهما.(۵)

[ب] جمال مقصود فوت ہوا، مثلاً چہرے کی کھال جل گئی جس سے شکل بگڑ گئی تو اس صورت میں بھی اجازت ہے کہ اپنے کسی عضو کی کھال لے کر جمال کو بحال کیا جائے۔

۲-۳-۴ کوئی عضو انسانی بے کار ہو جائے اور کسی حیوان کا عضو اس کے لیے کارآمد ہو سکتا ہے تو حلال جانور کو شرعی طور پر ذبح کر کے اس کا عضو لگانا جائز ہے ــــــ اگر حلال مذبوح سے کام نہ چل سکتا ہو تو خنزیر کے علاوہ دوسرے غیر حلال جانور کو شرعی طور پر ذبح کے بعد اس کا متبادل عضو لگایا جا سکتا ہے اور اگر مذبوح سے کام نہ چل سکے تو بحالت اضطرار غیر مذبوح کا عضو بھی لگایا جا سکتا ہے۔

اس سے قبل والے سمینار میں یہ بحث آئی تھی کہ انسان کی جان یا عضو کی ہلاکت جب یقینی یا قریب بہ یقین ہو، اور دوسرے انسان کا عضو لگانے سے اس شخص کا شفایاب ہونا متوقع ہو۔ جیسا کہ آج کل یہ طریقۂ علاج جاری ہے تو شرعاً یہ جائز ہے یا نہیں؟

مندوبین نے اس پر اظہار خیال کیا کہ دوسرے زندہ انسان کا عضو کاٹ کر استعمال کرنا حالت اضطرار میں بھی جائز نہیں ہوتا۔ ہاں! مضطر کو اس مقدار میں حرام یا مردار حتی کہ انسان میت کا گوشت کھانے پینے کی اجازت ہوتی ہے جس سے وہ جاں بر

(۱) الأشباه والنظائر، ص:۴۱۷، ج:۱، كتاب الطهارة من الفن الثاني/ الفوائد.

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ص:۴۰، ج:۵ كتاب الإكراه، الباب الثاني فيما يحل للمكره ان يفعل، كوئٹه، پاکستان.

(۳) هدايه، ص:۵۵۴، ج:۴، كتاب الجنايات، مجلس بركات، مبارك پور.

(۴) رد المحتار، ص:۲۰۲، ج:۱۰، باب القود فيما دون النفس، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۵) الأشباه والنظائر، ص:۲۶۱،ج:۱،من النوع الأول، القاعدة الخامسة، الضرر يزال، کراچی، پاکستان

ہو سکے۔ یہ اجازت اسی وقت ہے جب اس کھانے پینے سے اس کی نجات یقینی ہو۔

اس بنیاد پر یہ غور ہوا کہ آج کے تبدیلیِ عضو والے علاج سے شفا یقینی ہوتی ہے یا نہیں؟

بعض حضرات کی یہ راے سامنے آئی کہ یقینی تو نہیں مگر مظنون بہ ظن غالب ہے۔

اس پر یہ کلام ہوا کہ پھر یہ علاج واجب ہونا چاہیے کہ اگر نہ کرے تو گنہ گار ہو جیسے حالت مخمصہ میں حرام نہ کھائے پیے اور مر جائے تو گنہ گار ہوتا ہے۔ حالاں کہ علاج کا حکم یہ نہیں۔ بلکہ کتابوں میں یہ موجود ہے کہ علاج نہ کیا اور مر گیا تو گنہ گار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ علاج سے شفا یقینی نہیں۔

پیوند کاری سے کامیابی کی جو شرح دی گئی ہے، وہ ہمارے حق میں اولاً یقینی نہیں۔ ثانیاً یہ شرح بحیثیت مجموعی ہے۔ آپریشن کے مرحلہ سے شفا تک گزرنے میں اتنے مراحل ہیں کہ ہر ہر مرحلہ پر ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے، پھر مریضِ خاص کے حق میں زیادہ سے زیادہ ظن اور امید کا حصول ہوتا ہے قطع و یقین کا نہیں، پھر بہت سے حریص، دنیا طلب، اور ظالم و خائن ڈاکٹروں کی زیادتیاں الگ ہیں۔ جن کے ظلم و خیانت اور بے اعتدالی و بے احتیاطی کے واقعات آئے دن سامنے آتے رہتے ہیں۔

دوسری طرف جو عضو عطا کرنے والا تندرست و توانا انسان ہے خاص اس کے حق میں کوئی حاجت و اضطرار نہیں کہ وہ اپنا عضو دوسرے کو دے، پھر اسے کیوں کر اجازت ہوگی کہ وہ اپنے عضو کی بے حرمتی یا اس کی خرید و فروخت کا معاملہ کرے۔ خصوصاً جب کہ وہ اپنے جسم و جان کا مالک بھی نہیں کہ اسے ہبہ کرنے یا بیچنے کا اختیار ہو۔(۱)

ان حالات کے پیشِ نظر عضو انسان سے عضو انسان کی پیوند کاری کے جواز کا حکم بہت مشکل ہے۔ بلکہ بر وقت عدم جواز ہی واضح ہے اور ہم اسی کا حکم دیتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

(۱) انسان اپنے اعضا آنکھ، گردے، پھیپھڑے وغیرہ کا مالک نہیں، یہ تمام اعضا بندے کے پاس اللہ عزوجل کی امانت ہیں، لہٰذا انسان اپنے یہ اعضا نہ تو دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے نہ کسی کو ہبہ یا خیرات کر سکتا ہے، نہ ہی اپنے کسی عزیز وغیرہ کے لیے بعدِ وفات یہ اعضا دینے کی وصیت کر سکتا ہے۔ یوں ہی دوسرا شخص کسی انسان سے اعضا نہ خرید سکتا ہے نہ ہی اعضا کا ہبہ، صدقہ یا وصیت قبول کر سکتا ہے، نہ لے سکتا ہے۔ دلائل ''صحیفۂ مجلس شرعی'' جلد ۳/ میں ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔ ۱۲ مرتب غفرلہ

نواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۳/ ۱۴/ ۱۵/ ۱۶/ ذی قعدہ ۱۴۲۰ھ

مطابق ۱۸/ ۱۹/ ۲۰/ ۲۱/ فروری ۲۰۰۰ء

بروز جمعہ، شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

⑫- علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

⑬- تالاب اور باغات کے ٹھیکے کا مسئلہ

⑭- دیہات میں جمعہ وظہر

علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلسِ شرعی ونائب صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

آج کل جدید طریقۂ علاج میں انسانی خون کو بڑی اہمیت دی جانے لگی ہے، حتیٰ کہ انسانی ہم دردی کے ناطے اسے بعض اَذہان میں ثواب کا درجہ بھی حاصل ہونے لگا ہے، یہی وجہ ہے کہ بہت سے لوگ از راہِ تبرع اپنا خون ''بلڈ بینک'' میں جمع کر دیتے ہیں اور اب تو بہت سے لوگوں نے اسے تجارت کا روپ بھی دے دیا ہے۔ اس لیے ضرورت پیش آئی کہ عہد حاضر میں انسانی خون کی ضرورت وافادیت کا طبی جائزہ لے کر اس کی تجارت اور اس کے ہبہ و تصدّق کے حکمِ شرعی کی چھان بین کی جائے۔

خون دیکھنے میں ایک سرخ رنگ کا سیّال ہے، مگر حقیقت میں زندگی سے اس کا بڑا گہرا رشتہ ہے، اسی لیے خون کو ''روحِ حیوانی'' کا پیکر مجسم بھی کہا جاتا ہے۔

ڈاکٹر غلام جیلانی اس کے فوائد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''فوائدِ خون: خون کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ یہ تمام اَعضاے بدن کو غذا اور روح پہنچاتا ہے اور ان کے فضلات کو اِخراج کے لیے واپس لے جاتا ہے، تمام اعضاے جسم خون ہی سے زندہ ہیں اور اسی سے وہ تمام ضروری مواد حاصل کرتے ہیں اور اسی سے وہ تمام فضلات جن کی انھیں آئندہ ضرورت نہیں ہوتی خارج کرتے ہیں۔ پس:

(۱) خون بدن کے ہر ایک حصے کی غذا کے لیے مناسب مواد مہیا کرتا ہے۔

(۲) بعض غدودِ جسم تک وہ مطلوبہ مواد کو پہنچاتا ہے جن میں ان کی قوتِ متغیّرہ سے خاص رطوبات پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً:

- خون پستان میں ایسے اَجزا لے جاتا ہے جو دودھ بننے کے لائق ہیں۔

- اور خصیوں میں ایسے اَجزا لے جاتا ہے جو منی بننے کے لائق ہوتے ہیں۔

(۳) خون ہی "روحِ حَیَوانی" کا حامل ہے اور وہ اس کو تمام اجزاے بدن تک پہنچاتا ہے، کیوں کہ اس کے بغیر بدن کا کوئی حصہ اپنا فعل جاری نہیں رکھ سکتا۔

(۴) خون بدن کے ہر حصے کے فضلات کو لے کر اُن اعضا تک پہنچا دیتا ہے جو انھیں لے کر خارج کر دیتے ہیں۔ مثلاً:

- بخارات دخانیہ کو پھیپھڑوں تک پہنچاتا ہے جو براہ تنفس خارج ہو جاتے ہیں۔
- اَجزاے بول کو گُردوں تک پہنچاتا ہے جو براہِ پیشاب خارج ہو جاتے ہیں۔

(۵) خون بدن کے ہر ایک حصے کو گرم اور تر رکھتا ہے، یعنی جسم میں دورۂ خون سے حرارتِ بدن برقرار و قائم اور اعتدال پر رہتی ہے، بلکہ زندگی کا مدار ہی اسی پر ہے"۔ (مخزن حکمت، ص: ۱۸، جلد: اول)

پھر نمبر تین کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"خون آکسیجن (نسیم، ہواے روح پرور) کو تمام اعضاے بدن تک پہنچاتا ہے جس سے حرارت و قوت پیدا ہوتی ہے جس طرح کوئلوں کے جلنے سے انجن میں قوت حرکت (اسٹیم) پیدا ہوتی ہے ..... مختصر یہ کہ خون پر ہی زندگی کا دار و مدار ہے۔ اگر جسم میں دورۂ خون مسدود ہو جائے تو پھر زندگی بھی تمام ہو جاتی ہے۔ اسی لیے اطبا جاری خون کو " روح رواں" بھی کہتے ہیں"۔ (مخزن حکمت، ص: ۱۸، ۱۹، جلد: اول)

خون کی ماہیت: مخزن حکمت میں خون کی ماہیت یہ بیان کی گئی:

"خون کو گہری نظر سے دیکھا جائے تو یہ دو قسم کے اَجزا نظر آتے ہیں:

(۱) خون کا پانی ——— PLASMA- (پلازما)

(۲) خون کے ذرات ——— BLOOD CORPUS CELLS- (بلڈ کارپ سیل)

خون کی ترکیب میں پانی، اجزاے جامدہ، اور اَجزاے ہوائیہ شامل ہوتے ہیں۔ خون کے ایک سو حصوں میں اُنیاسی حصے پانی، اور اکیس حصے دیگر اجزاے جامدہ ہوتے ہیں، جن کے نو حصوں میں سے چھ حصے رطوبتِ زلالیہ (اَیلبومین) رطوبتِ لیفیہ (فائبرین) اور تین حصے نمکین و روغنی اَجزا وغیرہ ہوتے ہیں۔

خون میں اَجزاے ہوائیہ کی مقدار اس کے حجم کے نصف سے بھی قدرے زیادہ ہوتی ہے۔ یعنی ایک سو مکعب انچ میں تقریباً ساٹھ مکعب انچ اَجزاے ہوائیہ - کاربالِک ایسڈ ——— (ہواے دخانی) - آکسیجن ——— (نسیم) - نائٹروجن ——— (ہواے شورجیہ) - ہوتے ہیں۔

خون کے ذرات دو قسم کے ہوتے ہیں، ایک سُرخ دوسرے سفید۔ سرخ اس قدر چھوٹے ہوتے ہیں کہ ایک مربع انچ جگہ میں ایک کروڑ سے بھی زیادہ آجاتے ہیں، ہر سُرخ دانۂ خون ایک خاص قسم کے بے رنگ مادۂ حیات (پَروٹین) کا بنا ہوا

ہوتا ہے ،اس کی ساخت خانہ دار ہوتی ہے، ان خانوں کے درمیان ایک سرخ رنگ کا مادہ ہیمو گلوبین ہوتا ہے جس کی ترکیب میں کسی قدر فولاد ہوتا ہے، اس سرخ مادہ کا یہ خاصہ ہے کہ یہ آکسیجن (نسیم/ہوائے روح پرور) اور بعض دیگر ہوائی اَجزا کو بآسانی جذب ودفع کرتا ہے۔

خون کے سفید دانے بحالتِ صحت سرخ دانوں کی نسبت تعداد میں بہت کم ہوتے ہیں، لیکن بحالتِ مرض کبھی ان کی تعداد بہت بڑھ جاتی ہے۔

سفید دانۂ خون پروٹوپلازم ومادۂ حیات کا ایک ذرہ ہے، جس میں نیو کِلیس (جوہرِ حیات) بھی ہوتا ہے۔

خون کے یہ سفید دانے ازالۂ مرض یا رفعِ ورم میں مددگار ہوتے ہیں، ماؤف ساخت کو مُردہ ذرات سے صاف کرتے ہیں اور جب کسی مرض کے جراثیم جسم میں داخل ہو جاتے ہیں، تو یہ ان کے ساتھ جدال وقتال کرتے ہیں اور اکثر انھیں ہضم کر جاتے ہیں، اس لحاظ سے یہ گویا جنگ جو سپاہی ہیں۔

خون کا پانی (پلازما): یہ خون کا رقیق حصہ ہوتا ہے، اس کا رنگ زردی مائل ہوتا ہے، اس کی ترکیب میں پَروٹینز، اَیلبومین، گلوبیولین، فائبری نوجن پائے جاتے ہیں۔ یہ آخری مادہ ہی فائبرین میں تبدیل ہو کر انجمادِ خون کا باعث ہوتا ہے، نیز اس میں کئی ایک حل شدہ نمکیات سوڈیم کلورائڈ، پوٹے شیم کلورائڈ وغیرہ ہوتے ہیں"۔

(مخزنِ حکمت، تلخیص، ص: ۱۸، ۱۹، ۲۰، ج:۱)

ان اقتباسات سے اندازہ ہوتا ہے کہ خون میں زندگی کے تحفظ وبقا کے لیے بڑے قیمتی اَجزا پائے جاتے ہیں اور زندگی کی گاڑی خون کی گردش کے ساتھ ہی رواں دواں رہتی ہے۔ بلفظ دیگر خون "روحِ رواں" سے عبارت ہے۔

خون کن حالات میں چڑھایا جاتا ہے؟ اس مقام پر پہنچ کر ہمیں اب اس بات کی بھی تحقیق کرنی چاہیے کہ مریض یا مصیبت زدہ کو جن حالات میں دوسرے انسان کا خون چڑھایا جاتا ہے، اُن حالات میں کیا خون چڑھانا ناگزیر ہے یا اس سے بچنا ممکن و آسان ہوتا ہے؟

اس سلسلے میں میرے ایک مخلص دوست جناب ڈاکٹر زبیر احمد صدیقی ایم، بی، ایس، ایم، ایس، نے مجھے جو معلومات بہم پہنچائیں، ان کا خلاصہ کچھ اس طرح ہے:

بَلڈ ٹرانسفیوزن (BLOOD TRANSFUSION) یعنی خون چڑھانا کبھی سَرجیکل ہوتا ہے کہ مریض یا مصیبت زدہ کو آپریشن کے دور سے گزرنا پڑتا ہے اور کبھی یہ میڈیکل ہوتا ہے کہ آپریشن کے دور سے اسے گزرنا نہیں پڑتا۔

خون چڑھانے کے سرجیکل اسباب یہ ہیں: (۱) ایکسیڈینٹ ہونے یا کسی بھی طرح بدن کا کوئی عضو کٹ جانے کے باعث جب کافی خون نکل جاتا ہے اور مریض یا مصیبت زدہ پر شاک (SHOCK) کی حالت طاری ہو جاتی ہے۔

بدن میں جب خون زیادہ کم ہو جاتا ہے تو نبض ڈوبنے لگتی ہے، بے ہوشی کا غلبہ ہونے لگتا ہے اور دل کی دھڑکن

نارمل رینج سے تجاوز کر جاتی ہے (دھڑکن کا نارمل رینج ۶۰ سے ۱۰۰ ہوتا ہے) اور دورانِ خون (بلڈ پریشر) گِرنے لگتا ہے۔ اسی کو شاک (SHOCK) کہتے ہیں۔

(۲) بڑے آپریشن میں دورانِ آپریشن جب خون بہت کم ہو جائے تو مریض پر شاک کی حالت طاری ہونے لگتی ہے، ایسے وقت میں خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے، اس طرح کے مریض کو آپریشن کے بعد بھی خون چڑھانا پڑتا ہے اور اگر اسے خون نہ چڑھایا جائے تو زخم دیر سے بھرتا ہے اور کبھی کبھی ٹانکے کی جگہ کُھل جاتی ہے۔

(۳) فالووِنگ ڈِیپ بَرن (FLLOWING DEEP BURN) یعنی جِلد کی پوری موٹائی جَل جانا۔

جلد کی اندرونی سطح پر باریک باریک نسوں کا جال بچھا ہوتا ہے جس میں خون گردش کرتا رہتا ہے، کھال کے جلنے کے ساتھ وہ خون بھی جل جاتا ہے۔ اس کے باعث:

- ایک تو شاک (SHOCK) کی حالت پیدا ہو جاتی ہے جب کہ بدن کا ایریا ۲۵ فی صد سے زیادہ جل گیا ہو۔
- دوسرے، زخم دیر سے مندمل ہوتا ہے۔
- تیسرے، زخم کھلا ہونے کی وجہ سے اِنفیکشن (تعدیہ) بھی ہو جاتا ہے اور اِنفیکشن بدن کے زیادہ حصے میں ہو تو موت واقع ہو جاتی ہے۔

خون چڑھا دینے سے شاک (SHOCK) کی حالت جلد ہی ختم ہو جاتی ہے، زخم بھی تیزی کے ساتھ مندمل ہوتا ہے اور اِنفیکشن نہیں ہونے پاتا یا ہوا تو اس پر کنٹرول پا لیا جاتا ہے۔

ان سب کے باوجود آگ کے جلے صرف انھیں مریضوں کے بچانے پر قابو مل سکا ہے جن کے پورے بدن کا زیادہ سے زیادہ پچاس فی صد (۵۰٪) حصہ جلا ہوتا ہے اور جن کا بدن پچاس فی صد (۵۰٪) سے زیادہ جل گیا ہو انھیں بمشکل ہی بچایا جا سکتا ہے، عموماً مریض ایسی حالت میں جاں بحق ہو جاتا ہے۔

واضح ہو کہ پورے بدن کے بالائی ایریا کو سو فیصد (۱۰۰٪) مانا جاتا ہے۔

(۴) آپریشن کے بعد (post opration) ایسے کیس جن میں خون بہت کم رہ جاتا ہے۔

(۵) آپریشن سے پہلے ایسے کیس جن میں شدید خون کی کمی ہو اور آپریشن لازمی ہو تو خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے۔ خون نہ چڑھانے کی صورت میں شاک (SHOCK) کی حالت پیدا ہوگی، پھر کچھ دیر بعد موت واقع ہو جائے گی۔

(۶) خون بند کرنے کے لیے۔

بعض مریضوں کے خون میں ایسی بیماری پیدا ہو جاتی ہے جس کے باعث خون منجمد نہیں ہوتا اور برابر بہتا رہتا ہے، اسے دوسرے کا خون چڑھا دیا جاتا ہے تو اس میں انجماد کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کیوں کہ دوسرے کے خون میں کلاٹنگ فیکٹرس (CLOTING FACTORS) یعنی خون جمانے والے اَجزا ہوتے ہیں۔ جدید تحقیق کے مطابق کلاٹنگ فیکٹر

کو خون سے الگ کیا جاسکتا ہے اور خون کی جگہ صرف یہی فیکٹر چڑھایا جاسکتا ہے۔

خون چڑھانے کے میڈیکل اسباب یہ ہیں: (۷) ایسے مریض جن میں خون کی شدید کمی ہوتی ہے۔ اس کی کئی وجہ ہو سکتی ہے، مثلاً:

- خون پیدا ہی نہ ہوتا ہو۔ ▪ یا خراب خون پیدا ہوتا ہو جو خود ہی ختم ہو جاتا ہے۔

(۸) ایسے مریض جن کے خون میں جمنے کی صلاحیت نہیں رہتی، اسے دوسرے کا صالح خون چڑھایا جاتا ہے۔

(۹) ایسے مریض جن کے خون میں قوتِ مُدافعَت نہیں رہتی، مثلاً اس میں خون کے سفید دانے جو جنگ جو سپاہی کی حیثیت رکھتے ہیں نہیں پائے جاتے۔

(۱۰) شدید انفیکشن کیس (INFACTION CASE) میں۔

جراثیم بدن میں ایک خاص قسم کا زہریلا مادہ جسے ٹاکسین (TOXIN) یا اَینٹی جَن (ANTIGEN) کہتے ہیں، پیدا کرتے ہیں تو جسم اسے ناکارہ بنانے کے لیے ایک دوسرا مادہ "دافعِ سم" بناتا ہے، جسے اَینٹی ٹاکسین (ANTI TOXIN) یا اَینٹی باڈی (ANTI BODY) کہتے ہیں۔

یہ بالعموم ان مریضوں کے ساتھ پیش آتا ہے جن کی قوتِ مُدافعَت بیماری کی وجہ سے کم، یا ختم ہو جاتی ہے۔

بدن میں ٹاکسین یا اَینٹی جَن (زہریلا مادہ) پھیلنے کی وجہ سے مریض دم توڑ دیتا ہے۔ واضح ہو کہ ٹاکسین کے ذریعہ پیدا شدہ علامات کو اِنڈو ٹاکسِک شاک (ENDO TOXIC SHOCK) کہا جاتا ہے، مثلاً نمونیہ یا جلے ہوئے کیس کا انفیکشن کی وجہ سے مر جانا۔ اس لیے ایسے مریض کو صالح خون چڑھایا جاتا ہے، جس کے ذریعہ اسے اَینٹی باڈی (دافعِ سم) اور دفاعی سیل جیسے نِیوٹروفِل، لیمفوسائٹ، مونوسائٹ وغیرہ مل جاتے ہیں جو زہریلے مادہ کو بیکار کر دیتے ہیں اور مریض کی جان بچ جاتی ہے۔

(۱۱) ایسے مریض جن میں پروٹین (PROTINE) کی سخت کمی ہو۔

پروٹین کی کمی سے بدن میں پانی کی مقدار زیادہ اور خون کی مقدار کم ہونے لگتی ہے، اس کے باعث بدن میں ورم آجاتا ہے، سانس پھولنے لگتی ہے اور پھر آگے چل کر مریض کی زندگی بے کیف ہو جاتی ہے اور وہ بستر پر تکلیف کے ساتھ وقت گزارتا ہے۔

خون چڑھا دینے سے پروٹین (Protine) مل جاتی ہے اور اس کی کمی سے پیدا ہونے والی شکایتیں رفع ہونے لگتی ہیں۔

موجودہ دور میں خون سے پروٹین کا حصہ الگ کیا جاسکتا ہے اور خون کی جگہ صرف پروٹین چڑھائی جاسکتی ہے۔

(۱۲) ایکس چینج ٹرانسفیوزَن (EXCHANGE TRANSFUSION)

ایسے بچے جنھیں پیدائشی یا پیدا ہونے کے بعد شدید پیلیا ہو جاتا ہے، تو ایک طرف سے مریض کا خون نکالا جاتا ہے اور دوسری طرف سے اسے صالح خون چڑھایا جاتا ہے۔

خون کے گروپ: خون کے درج ذیل چار گروپ ہیں: اے (A) بی (B) اے، بی (AB) او (O)

ہر گروپ والا شخص اپنے گروپ والے کا خون لے بھی سکتا ہے اور دوسرے کو جو اسی کا ہم گروپ ہے دے بھی سکتا ہے۔ البتہ گروپ او (O) والا سبھی کو خون دے سکتا ہے اور گروپ اے، بی، (A,B) والا سبھی کا خون لے سکتا ہے۔

خون چڑھانے کے خطرات: خون چڑھانے کے جہاں بہت کچھ فوائد ہیں، وہیں اس کے دامن سے کچھ نقصانات بھی وابستہ ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

(۱) ضرورت سے زیادہ چڑھانے پر دل فیل ہو سکتا ہے۔ لیکن اس سے بچنا بایں طور ممکن ہے کہ ضرورت کی مقدار یا اس سے کچھ کم ہی خون چڑھایا جائے اور اس میں لا پرواہی نہ برتی جائے۔

(۲) بخار آسکتا ہے۔ (۳) الرجی (ALLARGY) ہو سکتی ہے۔

مگر یہ دونوں شکایتیں علاج سے جلد ہی رفع ہو جاتی ہیں۔

(۴) ناقابل علاج بیماری لاحق ہو جاتی ہے، جیسے ایڈس (AIDS) اور پیلیا جسے HEPATITIS بھی کہا جاتا ہے۔

مگر آج کل اچھے اسپتالوں میں خون دینے والے کی بیماری کی اچھی طرح جانچ ہوتی ہے، اگر جانچ کے بعد اس کا خون بیماریوں سے پاک ملا، تو اسے چڑھایا جاتا ہے، ورنہ اسے مسترد کر دیا جاتا ہے۔ اور صالح خون کے چڑھانے سے کوئی بیماری نہیں ہوتی۔

[سوالات]

ان تفصیلات کی روشنی میں عرض ہے کہ:

۱- درج بالا حالات میں ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز ہے یا نہیں؟

۲- ایسے ہی حالات میں خون کو استعمال کرنے کے لیے دوسرے کو اپنا خون ہبہ کرنا یا اسے بیچنا و خریدنا کیسا ہے؟

۳- کار خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہمدردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا شریعت کے کس حکم کے تحت آتا ہے؟

۳۰ر رجب ۱۴۱۸ھ/یکم دسمبر ۱۹۹۷ء (دوشنبہ)

خلاصۂ مقالات بعنوان

علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

تلخیص نگار: مولانا محمد عارف حسین قادری مصباحی، استاذ دار العلوم قادریہ نوریہ، قادری نگر، سون بھدر

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے ارباب حل و عقد نے چھٹے فقہی سیمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے جن تین موضوعات کا انتخاب کیا تھا ان میں ایک اہم موضوع ہے "علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال"۔ مجلس شرعی کو اس موضوع سے متعلق کل انیس مقالات موصول ہوئے، حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب قبلہ نے سوال نامہ میں خون کی ماہیت، اس کے فوائد و نقصانات اور خون چڑھانے کے سرجیکل اور میڈیکل اسباب پر تفصیلی اور معلوماتی گفتگو کرنے کے بعد مندوبین کے لیے تین سوالات قائم کیے ہیں۔ اب بالترتیب ہر سوال سے متعلق مندوبین کے آرا ملاحظہ فرمائیں۔

پہلا سوال یہ تھا کہ: ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں مندوبین درج ذیل موقف کے حامل ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ ضرورت اور حاجت شرعی کے متحقق ہونے کی وجہ سے ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱)- مولانا ارشاد مصباحی (۲)- مولانا صدر الوریٰ قادری (۳)- مفتی محمد نسیم مصباحی (۴)- مولانا جمال مصطفیٰ قادری مصباحی (۵)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] (۶)- مولانا مسیح اللہ فیضی مصباحی (۷)- مفتی بدر عالم مصباحی (۸)- مولانا سلیمان مصباحی (۹)- مفتی عنایت احمد نعیمی (۱۰)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۱۱)- مولانا اختر حسین قادری (۱۲)- مولانا انور نظامی (۱۳)- مولانا عابد حسین مصباحی (۱۴)- مولانا غلام حسین (۱۵)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۱۶)- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی۔

ان میں مؤخر الذکر حضرت مفتی صاحب قبلہ نے حکم جواز کے لیے کچھ شرطیں بھی عائد کی ہیں۔ حضرت لکھتے ہیں:

"سوال نامے میں جو تفصیلات درج ہیں، ان کے مطابق اکثر صورتوں میں حاجت شرعی متحقق ہے اور بعض صورت

میں ضرورت بھی۔ لہٰذا ڈاکٹر کو ان شرطوں کے ساتھ خون چڑھانا جائز ہے۔

(الف)- اسے تجربہ یا مشینی جانچ کے ذریعہ ظن غالب ہو جائے کہ خون چڑھائے بغیر مریض کا بچنا بہت مشکل ہے یا وہ بچ ہی نہیں پائے گا۔

(ب)- صرف صالح خون چڑھائے، صالح کا مطلب یہ ہے کہ جس مقصد کے لیے چڑھا رہا ہے، اس کے حصول کے لیے تمام ضروری اجزا چڑھائے جانے والے خون میں موجود ہوں، گروپ بھی ممکنہ حد تک ایک ہو اور اس مقام پر جو متعدّی بیماریاں مثل ایڈس وغیرہ عام طور پر پائی جاتی ہوں، ان کی بطور خاص جانچ کر لی گئی ہو اور یہ اطمینان حاصل کر لیا گیا ہو کہ یہ خون یہاں کی متعدّی بیماریوں کے جراثیم سے پاک ہے۔

(ج)- خون مناسب مقدار میں چڑھائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف اتنی مقدار میں چڑھائے جتنی مقدار سے جان بچنے اور حرج شدید سے نجات پانے کا اطمینان حاصل ہو جائے یعنی صرف بقدر ضرورت و حاجت۔ کیوں کہ یہ اجازت بوجہ حاجت وضرورت ہے تو بقدر حاجت وضرورت سے مشروط ہوگی۔ قاعدۂ کلیہ میں ہے: ”الضرورة تتقدر بقدرها.“ قدر حاجت وضرورت سے جو خون زائد ہوگا، وہ چڑھانا حرام ہوگا، مگر اتنا معمولی کہ جس سے بچنا مشکل ہو۔

(د)- اگر صرف یہ شبہہ ہو کہ ہو سکتا ہے آگے چل کر خون چڑھانے کی حاجت پیش آجائے تو یہ شبہہ مفیدِ جواز نہ ہوگا اس کے لیے کم از کم ظن غالب کی حد تک اطمینان اور وثوق حاصل ہونا ضروری ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس موقف کے حامل ارباب فقہ وافتا نے درج ذیل فقہی عبارات سے استدلال کیا ہے:

ردالمحتار میں ہے:

”قال في الفتح: وأهل الطب يثبتون للبن البنت أي الذى نزل بسبب بنت مرضعة نفعًا لوجع العين. واختلف المشائخ فيه. قيل: لايجوز وقيل: يجوز إذا علم أنه يزول الرمد. ولا يخفىٰ أن حقيقة العلم متعذرة فالمراد إذا غلب الظن، وإلّا فهو معنى المنع.“ (۱)

غمز العیون والبصائر میں ہے:

”قال التمرتاشى فى شرح الجامع الصغير نقلا من التهذيب: يجوز للعليل شرب الدم والبول إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه ولم يجد من المباح مايقوم مقامه وإن قال الطبيب: يتعجل شفاءك به فيه وجهان: انتهى وفى النوازل: هٰذا، لأن الحرمة تسقط عند الاستشفاء“ألا ترى أن العطشان يرخص له شرب الخمر، وللجائع الميتة.“ (۲)

عالم گیری میں ہے:

---

(۱) ردالمحتار، ص:۳۹۸، ج:٤، كتاب النكاح، باب الرضاع، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) غمز العيون والبصائر، ص:۱۰۸.

"ولو أن مريضا أشار اليه الطبيب بشرب الخمر روى عن جماعة من أئمة بلخ أنه ينظر ان كان يعلم يقينا أنه يصح حل له التناول." [۱]

دوسرا موقف: یہ ہے کہ ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا مطلقاً ناجائز و حرام و گناہ ہے، یہ موقف مولانا ابوالحسن مصباحی استاذ جامعہ امجدیہ کا ہے۔ موصوف نے درج ذیل آیاتِ کریمہ اور فقہی عبارات سے استدلال کیا ہے:

''اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ ۚ'' [۲]

''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ'' [۳]

ردالمختار میں ہے:

"ولا يخفى أن التداوى بالمحرّم لايجوز فى ظاهر المذهب." [۴]

الجامع الصغیر میں ہے:

"ولا يجوز بيع لبن إمرأة فى قدح حرّة كانت أو أمة." [۵]

تیسرا موقف: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی کا ہے۔ موصوف نے خون چڑھانے کی بارہ صورتیں ذکر کرنے کے بعد لکھا کہ بوقت حاجت و ضرورت جائز ہے ورنہ ممانعت۔

دوسرا سوال یہ تھا کہ: خون استعمال کرنے کے لیے دوسرے کو اپنا خون ہبہ کرنا یا اسے بیچنا و خریدنا کیسا ہے؟

در اصل اس سوال کے دو جز ہیں:

الف:- خون ہبہ کرنا کیسا ہے؟

ب:- خون کی خرید و فروخت جائز ہے یا نہیں؟

جز [الف]:- سے متعلق جو جوابات موصول ہوئے ان کے مطالعہ سے دو نظریے سامنے آئے:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ علاج کے لیے اپنا خون دوسرے کو ہبہ کرنا جائز نہیں۔ اس موقف کے حامل چار حضرات ہیں:

(۱)- مفتی بدر عالم مصباحی (۲)- مولانا غلام حسین مصباحی (۳)- مولانا ابوالحسن مصباحی (۴)- مولانا ارشاد مصباحی۔

ان حضرات نے درج ذیل عبارات فقہیہ سے استدلال کیا ہے:

---

(۱) عالم گیری، ص:۳۵۵، ج:۵، کتب الكراهية، الباب الثامن عشر في التداوى المعالجات.

(۲) قرآن مجید، سورۃ البقرۃ، آیت: ۱۷۳.

(۳) قرآن مجید، سورۃ المائدہ، آیت: ۳.

(۴) ردالمحتار، ص:۳۶۵، ج:۱،كتاب الطهارة، باب المياه، مطلب: في التداوى بالمحرم، دار الكتب العلمية، بيروت

(۵) الجامع الصغير، ص:۲۶۹.

طحطاوی علی الدر میں ہے:

"من شرائط الهبة أن يكون مالا متقوما فلا تجوز هبة ماليس بمال كالخمر والميتة والدم وصيد الحرم والخنزير." (۱)

قرة عیون الاخیار میں ہے:

ومنها أن يكون ما لا متقوما فلا تجوز هبة ما ليس بمال كالحرّ والميتة والدم والخنزير وغير ذٰلك. (۲)

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ بوقت ضرورت اپنا خون دوسرے کو ہبہ کرنا صحیح ہے۔ یہ نظریہ بقیہ تمام مقالہ نگار حضرات کا ہے۔

مولانا شمس الہدیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

"یہاں حاجت ناس کے سبب خون کی خرید و فروخت جائز ہے اور اسے ہبہ کرنا تو بدرجۂ اتم درست ہے۔ دیکھیے حضور اقدس ﷺ کے موئے مبارک کو بغرض استبراک لوگوں میں بانٹا گیا۔"

مولانا اختر حسین قادری نے خون کے ہبہ کے جواز پر درج ذیل عبارت سے استدلال کیا ہے:

"وتصح هبة مايجوز بيعه، لأنه تمليك في الحياة، فصحّ كالبيع وتصح هبة الكلب وما يباح الإنتفاع به من النجاسات." (۳)

بقیہ مقالہ نگار حضرات کی دلیل کا حاصل تقریباً یہی ہے۔

جزء [ب]:- اس جزء سے متعلق مندوبین کے مقالات دو نظریے کے حامل ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ بوجہ حاجت اور بقدر حاجت خون خریدنا جائز ہے۔ اس نظریے کے حامل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۲)- حضرت سراج الفقہا مفتی محمد نظام الدین رضوی (۳)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۴)- مولانا سلیمان مصباحی (۵)- مولانا جمال مصطفیٰ قادری (۶)- مولانا مسیح اللہ فیضی (۷)- مولانا اختر حسین قادری (۸)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی۔

حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی فرماتے ہیں:

"اگر خون مفت حاصل ہو جائے تو اسے خریدنا جائز نہیں اور اگر مفت نہ مل سکے تو بوجہ حاجت بقدر حاجت خریدنا جائز

---

(۱) طحطاوی علی الدر، ص:۳۹۳، ج:۳

(۲) قرة عیون الاخیار، ص:۳۲۸، ج:۲

(۳) المغنی لابن قدامه، ص:۲۶۲، ج:۶

ہو گا۔ اس کی نظیر چھٹی صدی ہجری اور اس سے پہلے تک جوتے، موزے سینے کے لیے خنزیر کے بال کے استعمال کی اجازت ہے جو بوجہ ضرورت ہے، فقہا نے اس زمانے میں یہ حکم صادر فرمایا تھا کہ اگر یہ بال مفت نہ مل سکے تو موچیوں کے لیے خریدنا جائز ہے، البتہ بیچنے والوں کے حق میں اس کا دام ناپاک ہی رہے گا۔"

ہدایہ میں ہے:

"ولا یجوز بیع شعر الخنزیر، لأنّه نجس العین، فلا یجوز بیعُه إهانةً له، ویجوز الانتفاع به للخرز للضرورة، فإنّ ذلك العمل لایتأتّی بدونه و یوجد مباح الأصل، فلا ضرورة إلی البیع. اھ." [۱]

عینی شرح ہدایہ میں "فلا ضرورة إلی البیع" پر یہ نوٹ تحریر ہے:

"وعلی هذا قیل: إذا كان لایوجد إلّا بالبیع جاز بیعه، لكنّ الثمن لایطیب للبائع" وقال ابو اللیث: إن كانت الأساكفة لایجدون شعر الخنزیر إلّا بالشراء فینبغی أن یجوز لهم الشِّراء. اھ [۲] ونحوه فی النهایة شرح الهدایة أیضاً كما نقله فی الحاشیة. واللہ تعالیٰ اعلم.

اسی طرح بقیہ مقالہ نگار حضرات نے بھی اپنی دلیل کی بنیاد حاجت اور ضرورت پر رکھی ہے۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ خون کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ یہ درج ذیل حضرات کا موقف ہے:

(۱)- مولانا ارشاد مصباحی (۲)- مولانا غلام حسین مصباحی (۳)- مفتی بدر عالم مصباحی (۴)- مفتی محمد نسیم مصباحی (۵)- مفتی عنایت احمد نعیمی (۶)- مفتی اختر حسین مصباحی (۷)- مولانا ابو الحسن مصباحی (۸)- مولانا انور نظامی۔

ان حضرات نے درج ذیل اسفار فقہیہ، معتبرہ کی عبارتوں پر اپنی دلیل کی بنیاد رکھی ہے۔

ہدایہ میں ہے:

"البیع بالمیتة والدم باطل." [۳]

نیز اسی میں ہے:

"وكذا بیع المیتة والدم والحرام باطل لأنها لیست أموالا فلا تكون محلًا للبیع." [۴]

بدائع الصنائع میں ہے:

"واختلف مشایخنا فی بیع العبد بالمیتة والدم قال عامتهم یبطل وقال بعضهم یفسد

---

(۱)-هدایه، ص:۳۹، ج:۳، مجلس البركات، مبارك فور.

(۲)-البنایه فی شرح الهدایة، ص:۳۳۳، ج:۷، دار الفكر، بیروت

(۳)-هدایه، ص:۳۳ ج:۳.

(۴)-الهدایه، ج:۳، ص:۳۳، كتاب البیوع، باب البیع الفاسد، مجلس بركات، مبارك فور

والصحيح أنه يبطل." (۱)

ملتقی الأبحر میں ہے:

"بيع ماليس بمال باطل كالدم المسفوح والميتة والحر."

جوہرہ نیرہ میں ہے:

"البيع بالميتة والدم باطل وكذا بالحرّ لانعدام ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال، فان هٰذه الاشياء لا تعد مالا عند احد." (۲)

تیسرا سوال یہ تھا کہ: کار خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہمدردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا کس حکم کے تحت آتا ہے؟

مقالات و آرا کے مطالعہ کے بعد درج ذیل موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ کار خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہمدردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا جائز ہے۔ اس کے قائل درج ذیل حضرات ہیں:

(۱)- مفتی بدر عالم مصباحی (۲)- مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۳)- مولانا اختر حسین (۴)- مولانا غلام حسین۔

دوسرا موقف: مولانا انور نظامی صاحب کا ہے، موصوف اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"کارِ خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہمدردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا شریعت کے کسی حکم کے تحت نہیں آتا۔"

تیسرا موقف: یہ ہے کہ اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا ناجائز و ناروا اور گناہ ہے یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی (۲)- مولانا مسیح اللہ فیضی مصباحی (۳)- مولانا ارشاد احمد مصباحی (۴)- مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی (۵)- مفتی محمد نسیم مصباحی (٦)- مفتی اختر حسین مصباحی [راجستھان] (۷)- مولانا سلیمان مصباحی (۸)- مولانا جمال مصطفیٰ قادری (۹) مولانا ابوالحسن مصباحی۔

ان میں مؤخر الذکر نے اپنے موقف پر کئی طرح سے استدلال کیا ہے۔

موصوف لکھتے ہیں:

"کارِ خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہم دردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا متعدّد وجوہ سے حرام و ناجائز ہے۔

اولاً: اس لیے کہ وہی اشیا کار خیر سمجھ کر کسی کو دے سکتے ہیں جو مال متقوم اور مقبوض و مملوک ہیں۔ ملتقی الابحر و مجمع الانہر، میں ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع، ص:۳۰۵، ج:۵.، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

(۲) جوہرہ نیرہ، ص:۲۰۳، ج:۱.

”الصدقة کالهبة لأنّه تبرع مثلها فإذا کان کذٰلك لاتصح الصدقة بدون القبض. بل لابد من کونها مقبوضة کالهبة.“(۱)

ثانیاً: جزءِ انسانی کو قابلِ انتفاع سمجھنا ہے جو سراسر حرام کہ اس میں اشرف المخلوقات کی تذلیل و توہین ہے۔

ثالثاً: غیر مملوک میں تصرف بے جا ہے۔

رابعًا: خون جو روح حیوانی ہے اسے ضائع کرنا ہے۔

خامسًا: بلڈ بینک میں جمع کر کے دوسرے کے مرتکبِ حرام ہونے کا سبب بننا ہے۔

چوتھا موقف: حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی کا ہے حضرت مفتی صاحب قبلہ مشروط جواز کے قائل ہیں، لکھتے ہیں:

”بلڈ بینک: ہماری ناقص رائے میں چند شرطوں کے ساتھ اس کی اجازت ہونی چاہیے۔

(الف): اسپتال مسلمان کا ہو۔

(ب): مریض کثرت سے وہاں پہنچتے ہوں، جیسا کہ بڑے اسپتالوں میں ایسا ہی ہے۔

یہ شرط اس لیے ہے کہ خون عموماً دو ہفتے سے تین ہفتے تک محفوظ رہتا ہے، اس کے بعد وہ خراب ہو جاتا ہے۔ بلفظ دیگر ایکسپائر کر جاتا ہے اور بڑے اسپتالوں میں جہاں مریض کثرت سے پہنچتے رہتے ہیں، وہاں اس میعاد تک کوئی خون بچ نہیں پاتا، بلکہ اس میعاد سے پہلے ہی خون استعمال میں آجاتا ہے، اس طرح سے انسان کا یہ قیمتی جوہرِ حیات ضائع ہونے سے محفوظ رہتا ہے۔

دوسری وجہ اس شرط کی یہ ہے کہ ایسے اسپتالوں میں انسانی جان بچانے کے لیے تقریباً ہر حال میں اور ہر وقت حاجت متحقق ہے، اگر پہلے سے خون موجود نہ رہے تو کتنے مریض بروقت خون نہ ملنے کی وجہ سے دم توڑ دیں گے۔

خون بہت سے گروپ کے ہوتے ہیں اور کسی بھی انسان کے بدن میں اس کا ہم گروپ خون ہی استعمال ہو سکتا ہے اور بروقت اس کے گروپ کا آدمی دستیاب ہونا مشکل امر ہے۔

ایک تو گروپ ملنے کی دشواری۔ **دوسرے** کثرت سے خون کے حاجت مند مریضوں کا پہنچنا۔ **تیسرے** ایسے مریضوں کا اسپتال میں موجود رہنا۔ یہ حاجت کے تحقق کے لیے کافی ہونا چاہیے۔ فتأمل.

یا حالات کشت و خون کے ہوں مثلاً کسی ملک سے یا باغیوں سے، جنگ جاری ہو یا اسی طرح کے کچھ اور حالات ہوں، خواہ وہ بندوں کی جہت سے پیدا کیے گئے ہوں یا سماوی طور پر رونما ہو گئے ہوں، اس کی بہت سی وجہیں ہو سکتی ہیں۔ تو ایسے حالات میں بھی خون کی حاجت متحقق ہوتی ہے۔

(۱) ملتقی الأبحر و مجمع الأنهر، ج:۲، ص:۵۳

ان صورتوں میں بلڈ بینک میں خون جمع کرنا جائز ہے، مگر بیچنا اب بھی جائز نہیں، مگر یہ کہ ایسے کے ہاتھ بیچے جس سے عقود فاسدہ و باطلہ جائز ہیں، یعنی غیر مسلم کے ہاتھ اس کی رضا سے بیچے، جیسا کہ یہ ایک مسلّمہ مسئلہ ہے۔

اور اگر یہ شرائط نہ پائی جائیں جیسے چھوٹے اسپتالوں میں چھوٹے ڈاکٹروں کے یہاں، تو وہاں بلڈ بینک نہ قائم کرنا جائز ہے، نہ اس میں خون جمع کرنا۔

یہ میری ایک ناقص رائے ہے جو اول نظر میں سمجھ میں آئی۔ ممکن ہے اللہ تبارک و تعالیٰ مزید تحقیق کی توفیق رفیق عطا فرمائے۔ وما ذٰلك على الله ببعيد، لَعَلَّ الله يحدث بعد ذلك أمرًا. والله تعالىٰ اعلم.

نوٹ:-(۱) علاج کے لیے انسانی خون کے استعمال اور اس کی خریداری اور بلڈ بینک میں اسے جمع کرنے کے سلسلے میں گفتگو کا اصل محور ضرورت شرعیہ اور حاجت شرعیہ ہے، عام حالات میں جب ضرورت یا حاجت کا تحقق نہ ہو تو حکم عدم جواز ہے اور جن حالات میں ضرورت یا حاجت شرعاً پائی جائے ان صورتوں میں حکم جواز ہے۔

مقالات میں عدم جواز کے جو دلائل پیش کیے گئے ہیں وہ سب نارمل حالات پر محمول ہیں، ایمر جنسی حالات کا حکم آیت کریمہ ''**اِلَّا من اضطر**'' وغیرہ سے ثابت ہوتا ہے۔

نوٹ:-(۲) اس مسئلے میں تین سوالات زیر غور تھے جن میں سے صرف پہلے دو سوالات پر بحث ہو سکی اور تیسرے سوال یعنی بلڈ بینک پر وقت ختم ہو جانے کے باعث کوئی بحث نہ ہو سکی، نیز اس کے کچھ گوشے تشنۂ تحقیق بھی تھے اس لیے بلڈ بینک کے بارے میں کوئی فیصلہ نہ ہو سکا۔ خدا نے چاہا تو اکیسویں فقہی سیمینار میں تحقیقات اور بحث و نظر کے بعد بلڈ بینک کے بارے میں بھی واضح فیصلہ کر دیا جائے گا۔[محمد نظام الدین]

فیصلے

علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

مندرجہ ذیل صورتوں میں خون چڑھانے کی اجازت ہے۔

① مریض کی جان بچانے کے لیے۔

② اعضا کو بے کار ہونے سے بچانے کے لیے۔

③ جمالِ مقصود کے تحفظ، حلقۂ چشم کی حفاظت، یا کسی اور عضو کی حفاظت کے لیے، بشرطے کہ کسی اور جائز ذریعہ سے اس کا تحفظ نہ ہو سکے۔ جمالِ غیر مقصود کے تحفظ کے لیے اجازت نہیں۔

④ **الف:** خون نہ چڑھانے سے جب مریض کو زیادہ دنوں تک مرض کی تکلیف ہو، اگر یہ ناقابل برداشت حد تک ہو تو خون چڑھانا جائز ہے،، ورنہ نہیں۔

ب: خون کی کمی کے باعث انسیجنل ھرنیا ہونے کا خطرہ ہو تو بھی جائز ہے، (جیسا کہ آپریشن کے بعد خون کی کمی سے ایسا ہو جاتا ہے)۔

⑤ درج ذیل دوسری، تیسری صورتوں میں خون چڑھانے کی اجازت ہے، پہلی صورت میں نہیں، وہ صورتیں یہ ہیں:

(الف) مریض ٹھیک ہے، کوئی گھبراہٹ یا تناؤ نہیں ہے، خون کی کمی ۱۵٪ سے کم ہے۔

(ب) ہلکا تناؤ، بے چینی، پیلا پن، بدن ٹھنڈا ہو جانا، پسینہ، پیاس، کھڑے ہونے سے اس طرح بے ہوشی طاری ہونا کہ گر جائے، خون کی کمی ایک سے دو لیٹر، یعنی ۲۰٪ سے ۳۹٪

(ج) بہت زیادہ تناؤ، ہوش و حواس میں اختلال، شدید تنفس، یعنی تیز اور گہرا سانس چلنا، ہاتھ، پیر کا برف کی مانند ٹھنڈا ہو جانا، نیز پورے بدن کا ٹھنڈا ہو جانا، بہت زیادہ پیاس، خون کی کمی ۲ سے ساڑھے تین لیٹر یعنی ۴۰٪ سے ۷۰٪، پیشاب کی مقدار صفر۔

⑥ خون نہ چڑھانے کے باعث عضو کے بے کار ہو جانے کا ظنِ غالب ہو تو بھی خون چڑھانے کی اجازت ہے۔

ان تمام صورتوں میں اجازت بس اسی مقدار میں خون چڑھانے کی ہے جتنے سے کام چل سکے۔

واللہ تعالیٰ اعلم

سوال: خون کی حرمت قطعی ہے پھر اس سے علاج وانتفاع کا جواز کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب: خون کے پینے کی حرمت قطعی ہے دیگر وجوہ انتفاع کی حرمت ہمارے مذہب حنفی میں ظنی ہے۔

آیت بقرہ، آیت انعام، تفسیرات احمدیہ، بحر الرائق، عالم گیری۔ واللہ تعالیٰ اعلم

دلائل

سورۃ البقرۃ کی آیتِ کریمہ ہے: "اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِیْرِ وَمَاۤ اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَاۤ اِثْمَ عَلَیْهِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ﴿۱۷۳﴾"(۱)

اس آیتِ کریمہ کے تحت تفسیراتِ احمدیہ میں ہے:

و إنما يحرم منها اكلها فقط، لا الانتفاع بجلدها بعد الدبغ...ولا الانتفاع بشعرها وقرنها وعظمها وعصبها وحافرها. لأن الآية في بيان حرمة الأكل كما يدل عليه سياقها و ان ينسب الحرمة إلى الاعيان مجازا ... وتقدير التناول اولىٰ من تقدير الأكل لتناول أكلها وشرب لبنها .(۲)

سورۃ الانعام کی آیتِ کریمہ یہ ہے:

" قُلْ لَّاۤ اَجِدُ فِیْ مَاۤ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗۤ اِلَّاۤ اَنْ یَّكُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰهِ بِهٖ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَاِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ﴿۱۴۵﴾"(۳)

اس کے تحت تفسیرات احمدیہ میں ہے:

والمعنىٰ لا أجد فى الوحى الذى أوحى إلى طعاما محرما علىٰ طاعم يطعم ذٰلك الطعام إلّا أن يكون الطعام ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير أو الفسق الذى ذبح به لإسم غير الله مثل اللات والعزىٰ و غير ذٰلك. اھ(۴)

(۱) قرآن مجید، سورۃ البقرۃ، آیت:۱۷۳

(۲) تفسیراتِ احمدیہ، ص: ۴۱، البقرہ۲، آیت:۱۷۳

(۳) قرآن مجید، سورۃ الأنعام، آیت:۱۴۵

(۴) تفسیراتِ احمدیہ، ص:۲۶۴، المکتبۃ الانعام، آیت:۱۴۵

البحر الرائق کی عبارت رد المحتار میں ان الفاظ میں ہے:

"اختار صاحب الهداية في التجنيس، فقال: لورعف، فكتب الفاتحة بالدَّمِ علىٰ جبهته وأنفه جاز للاستشفاء... لكن لم ينقل. وهذا لأنّ الحرمة ساقطة عند الاستشفاء كحلّ الخمر والميتة للعطشان والجائع." اهـ [۱]

اور فتاویٰ عالمگیری کی عبارت یہ ہے:

"ولا باس بأن يسعط الرجل يلبن المرأة و يشربهٗ للدّواء. وفي شرب لبن المرأة للبالغ من غير ضرورة اختلاف المتاخّرين." اهـ [۲]

اسی میں ہے:

"والّذي رعف فلا يرقأ دمه فأراد أن يكتب بدمهٖ علىٰ جبهتهٖ شيئًا من القراٰن ، قال: أبو بكر الاسكاف: يجوز . وكذا لو كتب علىٰ جلد ميتة إذا كان فيه شفاء ، كذا في خزانته المفتين." اهـ [۳]

ایک نشست میں "علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال" پر بقیہ مسائل کی تکمیل کے لیے بحث شروع ہوئی،

(۱) پہلی بحث یہ سامنے آئی کہ خون سے اکل و شرب کے علاوہ دیگر وجوہ سے انتفاع کی بھی حرمت قطعی ہے یا ظنی؟

اس پر ایک مضمون پیش ہوا، جس میں خون سے بجمیع الوجوہ انتفاع کو تفسیر بیضاوی، تفسیرات احمدیہ، احکام القرآن للجصاص کی عبارتوں کی روشنی میں حرام قطعی قرار دیا گیا ہے۔

اس کے بعد فواتح الرحموت، اور نور الانوار وغیرہ کی عبارتیں پیش کی گئیں، جن سے صرف اکل و شرب کے حرام ہونے کی قطعیت ثابت ہوتی ہے۔ دیگر وجوہ انتفاع کی نہیں۔ اور طے یہ ہوا کہ فیصل بورڈ دونوں قسم کی عبارتوں کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرے۔

(۲) دوسری بحث یہ سامنے آئی کہ اس سے قبل چھٹے سیمینار میں طے ہوا کہ مریض کو جب خون چڑھانے کی ضرورت یا حاجت ہو تو اس کے لیے خون چڑھانا جائز ہو جاتا ہے۔ لیکن کوئی شخص اگر اسے خون دیتا ہے تو دینا جائز ہے، یا نہیں؟ اگر دینا جائز ہو تو دینے والے کے حق میں ضرورت، یا حاجت کیا ہے؟

اس کے جواب میں یہ کہا گیا کہ فتاویٰ رضویہ ج: ۱۰، نصف آخر ص: ۲۰۰ میں ہے کہ: دوسرے مسلم کی ضرورت کا بھی اعتبار ہے، جیسے ڈوبتے کو بچانے کے لیے نماز پڑھنے والے کو نماز توڑنا واجب ہو جاتا ہے، اس لیے جب کسی مسلم کو ضرورت یا حاجت در پیش ہے تو دوسرے شخص کے لیے جائز ہے کہ اپنا خون اسے بچانے کے لیے دے دے، جزء انسان سے وقت ضرورت و

---

(۱) رد المحتار، كتاب الطهارة، باب المياه، مطلبٌ في التداوي بالمحرّم، ص: ٣٦٥، ج: ١، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) الفتاوى العالمكيرية ، كتاب الكراهية، الباب الثاني عشر في التّداوي والمعالجات، ص: ٣٥٥، ج: ٥، باكستان

(۳) ايضًا، ص: ٣٥٦.

حاجت انتفاع کا جواز ہو جاتا ہے، جیسا کہ شامی میں ہے:

قال فی الفتح: و أهل الطب يثبتون للبن البنت أی الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعا لوجع العين، واختلف المشايخ فيه، قيل: لا يجوز، و قيل يجوز، إذا علم أنه يزول به الرمد، ولا يخفى أن حقيقة العلم متعذرة، فالمراد إذا غلب على الظن و إلا فهو معنى المنع. اهـ (۱)

مبسوط سرخسی میں ہے:

ولا باس بأن يستعط الرجل بلبن المرأة و يشربه، لأنه موضع الحاجة والضرورة. اهـ (۲)

(۳) مریض کو حاجت وضرورت کی حالت میں خون اگر بلا عوض نہیں ملتا تو بعوض خریدنا جائز ہے، مگر بائع کے لیے خون کا ثمن طیب نہیں، مسلم مریض کو مذکورہ حالت میں مسلم یا غیر مسلم کسی سے بھی خون لینا یا خریدنا جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

(۱) رد المحتار، کتاب النکاح، باب الرضاع، ص:۳۹۸، ج:٤، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان.

(۲) المبسوط السرخسي، ج:١٥، ص:١٢٦

تالاب اور باغات کے ٹھیکے کا مسئلہ

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

تالاب اور باغات کے ٹھیکے کا مسئلہ

ترتیب: مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی

کاروبار معیشت میں فی زمانہ جو نئی تراش خراش ہو رہی ہے، وہ قابل افسوس بھی ہے اور ہمارے لیے لمحۂ فکریہ بھی۔ آج تقریباً بڑے چھوٹے کاروبار کی غالب اکثریت پر غیر اسلامی طرز معیشت حاوی ہے۔ تالاب اور باغات کے "ٹھیکے" کا معاملہ بھی کچھ اسی قسم کا ہے۔ ہم اس کی وضاحت اور شرائط بیان کر کے چند سوالات آپ کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں:

پٹہ اور ٹھیکہ: انتقالِ جائداد قانون (اتر پردیش) کے ایکٹ ۱۰۵ میں پٹہ اور ٹھیکہ کی تعریف یہ کی گئی ہے، "محدود وقت یا مدت کے لیے غیر منقولہ جائداد کے استعمال کرنے کے حق کو، اجرت معجّلہ یا مؤجلہ یا فصل کے مخصص حصے یا کی گئی خدمت کے بدلے یا کسی دوسری چیز کے بدلے، قبول کرنے والے کی طرف منتقل کرنا۔ (ہندی سے ترجمہ)

تالاب اور ندی نجی بھی ہوتے ہیں اور حکومتی بھی۔ جب کہ بڑی ندیاں عموماً حکومت کی تحویل میں ہوتی ہیں۔ جو ندی، تالاب حکومت کی تحویل میں ہوتے ہیں، انھیں ٹھیکہ پر لینے کے درج ذیل شرائط ہیں:

- تالاب کو ٹھیکہ پر لینے کا حق صرف اسی شخص کو ہوگا جو تالاب سے متعلقہ گاؤں، قصبہ یا شہر کا رہنے والا ہو۔
- ملاح ذات کا ہو۔
- اگر وہاں کے باشندوں میں ملاح نہ ہو، تو پسماندہ ذات کے لوگوں کو یہ حق ملے گا۔ جیسے ہریجن، کھٹک وغیرہ۔ مسلمانوں میں بھی پسماندہ ذات سے متعلق افراد کو یہ حق ملے گا۔
- اگر حسب ترتیب مذکورہ ذات برادری کے لوگ وہاں نہ ہوں یا وہ تالاب ٹھیکے پر نہ لینا چاہیں تو متعلقہ آبادی سے کسی بھی ذات کا آدمی ٹھیکے پر لے سکتا ہے۔
- اگر متعلقہ آبادی کے لوگوں میں سے کوئی بھی نہ لینا چاہے تو اس آبادی سے باہر والے اس کا ٹھیکہ لے سکتے ہیں۔

- یہ ٹھیکہ ایک آدمی بھی لے سکتا ہے اور چند افراد مشترکہ طور پر بھی لے سکتے ہیں۔
- اگر ٹھیکہ کے لیے ایک سے زائد درخواست پیش کی گئیں تو ایس، ڈی، ایم (S.D.M.) یا چیرمین (CHAIRMAN) ندی، تالاب کو نیلام پر چڑھاتا ہے۔
- ندی، تالاب کا ٹھیکہ کم از کم پانچ سال اور زیادہ سے زیادہ دس سال کا ہوتا ہے۔ایک صورت ننانوے سال کے ٹھیکے کی بھی ہوتی ہے۔
- یہ ٹھیکہ صرف وہی شخص لے سکتا ہے جس کے پاس نجی ندی، تالاب نہ ہو۔
- ندی، تالاب کو ٹھیکہ پر دینے کا اختیار ایس، ڈی، ایم کو ہوتا ہے اور کفیل کرنے کا اختیار ڈی، ایم (D.M.) یا (A.D.M.) کو ہوتا ہے۔

واضح رہے کہ یہ شرطیں صوبہ اتر پردیش کے قانون ٹھیکہ داری کے تحت ہیں۔ ہر ہر صوبے کے قوانین کچھ نہ کچھ مختلف ہیں۔البتہ ان قوانین کے جزوی اختلاف سے نفس مسئلہ کے حل میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہوگا۔

ندی تالاب کا ٹھیکہ درج ذیل فائدے کے لیے ہوتا ہے۔

- اس میں موجود مچھلیوں کا شکار کرنا۔ ● نئی مچھلیاں پالنا۔ ● سنگھاڑے کی کاشت کرنا۔ ● کشتیاں اور اسٹیمر چلانا۔ ● بالو حاصل کرنا۔ ● کھیت کی سنچائی کے لیے پانی استعمال کرنا۔
- جو ندی تالاب نجی ہوتے ہیں، ان میں مدت، اجرت اور عمل کی تعیین آپسی رضامندی سے طے ہوتی ہے۔
- باغات عموماً نجی ہوتے ہیں۔انھیں ٹھیکہ پر دینے کے کئی طریقے رائج ہیں:
- جب منظر (بور) نکل آئے۔
- جب ٹکوری نکل آئے۔
- جب پھل خاصا بڑا ہو جائے۔
- منظر (بور) آنے سے پہلے۔

باغات کا ٹھیکہ، پھلوں کے مخصوص موسم تک کے لیے ہوتا ہے۔اور سال دو سال، پانچ، دس سال کے لیے بھی ہوتا ہے۔ ٹھیکہ دار صرف پھلوں کے حق دار ہوتے ہیں۔باغ کے درخت اور زمین سے اس کے ٹھیکہ کا تعلق نہیں ہوتا۔

اس قسم کے رائج ٹھیکے ظاہر الروایہ کے مطابق ناجائز و باطل ہیں۔ متون و شروح اور فتاوی میں اس کے باطل ہونے کی صراحت موجود ہے۔وجہ یہ ہے کہ ٹھیکہ ایک عقد اجارہ ہے اور عقد اجارہ خاص منافع پر وارد ہوتا ہے۔جس کا مفاد یہ ہے کہ عین شے ملکِ مالک پر رہے اور مستاجر اس سے نفع حاصل کرے۔اگر اجارہ کسی عین و ذات کے استہلاک پر وارد ہو تو وہ اجارہ صحیح نہیں باطل ہے۔

إن كانت الإجارة وقعت على إتلاف العين قصدًا فهي باطلة. لہٰذا ندی تالاب کا ٹھیکہ ہو یا باغات کا، اصل مذہب کے مطابق استہلاکِ عین پر اجارہ ہونے کی صورت میں ناجائز و باطل ہوگا۔ علامہ شامی نے رد المحتار میں فرمایا:

الإجارة إذا وقعت على العين لا تصح فلا تجوز على استئجار الآجام والحياض لصيد السمك أو رفع القصب و قطع الحطب أو لسقي أرضها أو لغنمها منها و كذا إجارة المرعى.(۱)

بہار شریعت میں ہے:

جو اجارہ استہلاک عین پر ہو کہ مستاجر عین شے لے لے، وہ اجارہ ناجائز ہے۔ مثلاً نہر یا تالاب کو مچھلی پکڑنے کے لیے ٹھیکہ پر دیا یہ ناجائز ہے، یوں ہی چراگاہ کا ٹھیکہ بھی ناجائز ہے کہ ان سب میں استہلاک عین ہے۔(۲)

لیکن اس زمانہ میں ندی، تالاب اور باغات کے ٹھیکوں میں لوگوں کا عام طور سے عمل درآمد ہے، بلفظ دیگر اس میں عرف و تعامل متحقق ہو چکا ہے اور لوگوں کو اس سے باز رکھنے میں حرج و مشقت ہے۔ تو کیا آج کے زمانے میں ان عقود کے جواز کا حکم دیا جا سکتا ہے؟

تالاب کے اجارہ سے متعلق فتاوی رضویہ کے مندرجہ ذیل اقتباس سے اس مسئلہ پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔

مسئلہ: زید کا ایک تالاب ہے، اس کو بعوض بیس روپیہ ایک ماہ کی میعاد مقرر کر کے عمرو کے تصرف میں دیا اور کہا کہ ان ایام معینہ کے اندر تم اس تالاب کے پانی سے بہر طور انتفاع (حاصل) کر سکتے ہو۔ اور نیز اس تالاب کی مچھلی پکڑ سکتے ہو، یہ درست ہے یا نہیں؟

الجواب: یہ مسئلہ معرکۃ الآرا ہے، عامۂ کتب میں اس اجارے کو محض حرام و ناجائز و باطل فرمایا اور یہی موافق اصول و قواعد مذہب ہے، كيف وهي إجارة وردت على استهلاك عين أعني الماء والسمك، و الأرض التي تحت الماء لا تصح للانتفاع بها في الحال، وهو شرط جواز الإجارة، و لذا لم يجز إجارة الجحش للركوب في وجيز الإمام الكردري ، الإجارة إذا وقعت على العين لا تصح فلا يجوز استئجار الآجام والحياض لصيد السمك أو رفع القصب و قطع الحطب أو لسقي أرضها أو غنمها منها و كذا إجارة المرعى .اھ. و في الدر المختار من البحر الرائق عن الإيضاح عدم جوازها ، قال وما في الإيضاح بالقواعد الفقهية أليق لعدم الصحة. اور جامع المضمرات میں جواز پر فتوی دیا۔

في الدر المختار جاز إجارة القناة والنهر مع الماء، به يفتى لعموم البلوى . مضمرات . انتهى.(۳)

اس سلسلے میں چند سوالات حاضر خدمت ہیں:

---

(۱) رد المحتار، ج:۵، ص:۱٤۳

(۲) بہار شریعت، ج:۱٤، ص:۱٤۳

(۳) فتاوی رضویہ، ج:۸، ص:۱۵۷

(۱) تالاب اور باغات کے ٹھیکے کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۲) استہلاک عین پر اجارہ کا بطلان وعدم جواز منصوص فی الشرع ہے یا منصوص فی المذہب؟

(۳) کیا آج کے زمانہ میں تالاب اور باغات کے ٹھیکے میں عرف و تعامل یا عموم بلوی متحقق ہو چکا ہے؟ بصورتِ اثبات کیا اس ٹھیکے کے جواز کا حکم دیا جائے گا؟

(۴) اگر یہ ٹھیکہ ناجائز ہو تو کیا کسی شرط اور حیلے سے اس کے جواز اور لوگوں کو معصیت سے بچانے کی راہ نکل سکتی ہے؟ مفصل افادہ فرمائیں۔

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات

بہ عنوان

تالاب اور باغات کے ٹھیکے کا مسئلہ

تلخیص نگار: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

"تالاب اور باغات کے ٹھیکے" کے عنوان پر ۱۵؍ علماے کرام کے مقالات و آرا اس وقت پیشِ نظر ہیں، سارے ہی مقالہ نگار اس بات پر متفق ہیں کہ یہ ٹھیکہ اصل مذہب کے لحاظ سے ناجائز و باطل ہے، اور ایک کے سِوا سب نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اب بوجہِ عمومِ بلویٰ جائز ہے، بعض حضرات نے عرف و تعامل کا بھی سہارا لیا ہے۔ اور مولانا محمد صدر الوریٰ قادری نے عمومِ بلویٰ اور تعامل سے استناد کے بجائے حیلۂ جواز پیش کر کے اسی کو اختیار کرنے کی رائے دی ہے۔

جواز کے حیلے دوسرے علما نے بھی نقل کیے ہیں، مگر ساتھ ہی وہ بوجہِ عمومِ بلویٰ و تعامل جائز بھی قرار دیتے ہیں، کچھ نے حیلہ اختیار کرنے کو انسب بتایا ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد ایوب نعیمی دام ظلہ العالی نے یہ رائے دی ہے کہ جواز کے لیے یہ حیلہ اپنایا جائے کہ تالاب اور باغات کی زمین اجارہ پر لے لی جائے۔ البتہ عرف و تعامل کا تحقق تسلیم کرتے ہوئے انھوں نے مضمرات کا جزئیہ "جاز إجارة القناة والنهر مع الماء لعموم البلوىٰ" بھی نقل کیا ہے، جس سے واضح ہے کہ وہ حیلہ اپنانے کی رائے زیادتِ احتیاط کے پیشِ نظر ہے، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے اسے احوط ہی فرمایا ہے۔

اس ضمن میں یہ وضاحت بھی مناسب ہے کہ اس باب میں جو موقف مقالہ نگار علما نے اختیار کیا ہے وہ در اصل اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان کا موقف ہے، اسی لیے اس بے مایہ نے اپنے مقالے میں صرف فتاویٰ رضویہ جلد ہشتم کتاب الاجارہ کی متعلقہ عبارات نقل کر دینے کو کافی جانا اور امید یہ ہے کہ سارے علماے اہلِ سنت اس سے اتفاق فرمائیں گے۔

مقالہ نگار علما کے اسما یہ ہیں:

(۱)-	حضرت مولانا مفتی مجیب الاسلام نسیم اعظمی	جامعہ تیغیہ، بھدوہی
(۲)-	حضرت مولانا مفتی محمد ایوب نعیمی	جامعہ نعیمیہ، مرادآباد
(۳)-	حضرت مولانا محمد ہاشم صاحب (تصدیق)	جامعہ نعیمیہ، مرادآباد
(۴)-	حضرت مولانا مفتی محمد عنایت احمد نعیمی	جامعہ غوثیہ، اترولہ، گونڈہ
(۵)-	حضرت مولانا شمس الہدیٰ مصباحی	جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۶)-	حضرت مولانا ناظم علی مصباحی	جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۷)-	حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی	جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۸)-	حضرت مولانا محمد صدر الوریٰ مصباحی	جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۹)-	حضرت مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی	جامعہ امجدیہ، گھوسی
(۱۰)-	حضرت مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	ضیاء العلوم، بنارس
(۱۱)-	جناب مولانا محمد سلیمان مصباحی	جامعہ عربیہ، سلطان پور
(۱۲)-	جناب مولانا محمد ابوبکر صدیق صاحب	گلستانِ جوہر، کراچی
(۱۳)-	جناب مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی	دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور
(۱۴)-	جناب مولانا ابوالحسن قادری مصباحی	جامعہ امجدیہ، گھوسی
(۱۵)-	راقم الحروف محمد نظام الدین رضوی مصباحی	جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

☆☆☆☆

فیصلے

تالاب اور باغات کے ٹھیکے کا مسئلہ

تالاب اور باغات کے ٹھیکے سے متعلق درج ذیل امر پر مندوبین کا اتفاق ہوا۔

① ظاہر مذہب میں باغات کا اجارہ یا بیع ناجائز ہے مگر عموم بلویٰ اور تعامل کے سبب حکم جواز ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

قال الزیلعی: وقال شمس الأئمة السرخسي: والأصح أنه لا یجوز؛ لأن المصیر إلی مثل هذه الطریقة عند تحقق الضرورة، و لا ضرورة هنا؛ لأنه یمکنه أن یبیع الأصول علیٰ ما بیّنّا أو یشتری الموجود ببعض الثمن و یؤخر العقد في الباقي إلی وقت وجوده أو یشتری الموجود بجمیع الثمن و یبیح له الانتفاع بما یحدث منه فیحصل مقصودهما بهذا الطریق، فلا ضرورة إلی تجویز العقد في المعدوم مصادما للنص. اهـ

قلت لکن لا یخفی تحقق الضرورة في زماننا ولاسیما في مثل دمشق الشام کثیرة الأشجار والثمار؛ فإنه لغلبة الجهل علی الناس لا یمکن إلزامهم بالتخلص بإحدی الطرق المذکورة و إن أمکن ذٰلك بالنسبة إلی بعض أفراد الناس لا یمکن بالنسبة إلی عامتهم، و في نزعهم عن عادتهم حرج کما علمت، و یلزم تحریم أکل الثمار في هذه البلدان؛ إذ لا تباع إلا کذلك والنبي ﷺ إنما رخص في السلم للضرورة مع أنه بیع المعدوم فحیث تحققت الضرورة هنا أیضا أمکن إلحاقه بالسلم بطریق الدلالة فلم یکن مصادما للنص فلذا جعلوه من الإستحسان لأن القیاس عدم الجواز و ظاهر کلام الفتح، المیل إلی الجواز ولذا أورد له الروایة عن محمد، بل تقدم أن الحلواني رواه عن أصحابنا وما ضاق الأمر الّا اتسع

و لا يخفىٰ ان هذا مسوّغ للعدول عن ظاهر الرواية. اھ(۱)

(۱) تالاب کا اجارہ بھی اصل مذہب کے مطابق ناجائز اور اب بوجہ عموم بلویٰ جائز ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

"یہ مسئلہ معرکۃ الآرا ہے، عامۂ کتب میں اس اجارہ کو محض حرام و ناجائز و باطل فرمایا، اور یہی موافق اصول و قواعد مذہب ہے اور جامع المضمرات میں جواز پر فتویٰ دیا، فی الدر المختار: جاز إجارة القناة و النهر مع الماء، به يفتي لعموم البلوى. مضمرات اھ۔ اور احوط یہ ہے کہ تالاب کے کنارے کی چند گز زمین محدود، معین کرایہ پر دے، اور پانی وغیرہ سے انتفاع مباح کردے یوں اسے کرایہ اور اسے پانی، مچھلی، گھاس جائز طور پر مل جائیں گے... یا زراعت کو کنارے کی زمین اور تالاب جس سے اس زمین کو پانی دیا جائے، سب ملا کر کرایہ پر دے کہ تالاب کا اجارہ بھی بالتبع جائز ہو جائے۔

ولقد أحسن (صاحب جامع المضمرات-ن) إذ علّل الإفتاء بعموم البلوىٰ، لا بحصول الجواز بالتبع، فإذن إن عمل بقوله "به يفتى" فلا شك أن قضيّتَهٗ إطلاق الجواز و هو الأيسر. و الأحوط ما مر فعليه فليقتصر، هذا ما عندي، والعلم بالحق عند العزيز الأكبر".(۲)

(۱) رد المحتار، ج:۷، ص:۸۶، كتاب البيوع، مطلب فى بيع الثمر والزرع والشجر مقصودًا ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲) فتاوی رضویہ، ص: ۱۵۷ تا ۱۵۹ ،ج: ۸ کتاب الإجاره

دیہات میں جمعہ وظہر

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

دیہات میں جمعہ وظہر

ترتیب: مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی

باسمہٖ سبحانہ و تعالیٰ

انسان کی تخلیق کا اصل مقصد خداے ذوالجلال کی عبادت ہے۔ قرآنِ کریم میں ارشاد ہوا: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ ﴿۵۶﴾" میں نے جن اور آدمی اسی لیے بنائے کہ میری بندگی کریں۔ اور۔ یہ حقیقت مسلم ہے کہ تمام عبادتوں میں سب سے اہم نماز ہے، جن میں نماز جمعہ بھی ہے، جو ایک عظیم شعارِ اسلام ہے جس کے شرائط نماز پنجگانہ سے زائد ہیں (جن کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے) "اقامت جمعہ کی ایک اہم شرط مصر یا فنائے مصر کا ہونا بھی ہے۔" یہ شرط حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی درج ذیل حدیث سے ماخوذ ہے۔

"لا جمعة ولا تشريق ولا صلوٰة فطر ولا اضحیٰ إلا فی مصر جامع."

جمعہ وتشریق اور عیدین صرف بڑے شہر میں صحیح ہیں۔(۱)

ائمۂ احناف رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جمعہ کی صحت کے لیے مصر یا فنائے مصر شرط ہے۔ متون و شروح اور فتاویٰ کی کتابیں اس شرط پر ناطق ہیں: "و یشترط لصحتها المصر أو فناءه" (قدوری، ھدایه، در مختار) دیہات میں جمعہ پڑھنا صحیح نہیں، ناجائز و گناہ ہے۔ ہدایہ وغیرہا میں ہے: "لا یصح الجمعة إلا فی مصر جامع أو فی مصلیٰ المصر ولا تجوز فی القریٰ." فتاویٰ رضویہ میں ہے: "مذہب حنفی میں فرضیت جمعہ و صحت جمعہ و جواز جمعہ سب کے لیے مصر شرط ہے۔ دیہات میں نہ جمعہ فرض، نہ وہاں اس کی ادائیگی جائز نہ صحیح، اگر پڑھیں گے ایک نفل نماز ہوگی کہ برخلاف شرع جماعت سے پڑھی، ظہر کا فرض سر سے نہ اترے گا، پڑھنے والے متعدّد گناہوں

(۱) مصنف عبد الرزاق و ابن ابی شیبه ۲/ ۱۰۱

کے مرتکب ہوں گے۔“ (۱)

لیکن مصر (شہر) کسے کہتے ہیں؟ ظاہر الروایہ میں اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

”إنه بلدة كبيرة فيها سكك و أسواق ولها رساتيق وفيها والٍ يقدر علىٰ إنصاف المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره يرجع الناس إليه فيما يقع من الحوادث.“ (غنية)

مصر وہ آبادی ہے جس میں متعدّد کوچے ہوں، دوامی بازار ہوں، نہ وہ جسے پیٹھ کہتے ہیں۔ اور وہ پرگنہ ہے کہ اس کے متعلق دیہات گنے جاتے ہوں، اور اس میں کوئی حاکم مقدمات رعایا فیصل کرنے پر مقرر ہو، جس کی حرمت و شوکت اس قابل ہو کہ مظلوم کا انصاف ظالم سے لے سکے۔ (۲)

فنائے مصر کی تعریف یہ ہے:

”وهو ماحوله اتصل به أو لا لأجل مصالحه كدفن الموتىٰ وركص الخيل.“ (۳)

”شہر کے گرداگرد جہاں تک کوئی موضع مصالح شہر کے لیے معین کیا گیا ہو، مثلاً کیمپ یا عید گاہ یا شہر کا قبرستان وہاں ہو، وہ سب فنائے مصر ہے۔ اگرچہ بیچ میں زراعت کا فاصلہ ہو۔“ (۴)

یہ تعریف کتب فقہ میں مذکور ظاہر الروایۃ کی تعریف کا خلاصہ اور نچوڑ ہے۔

اس کے بالمقابل روایتِ نادرہ میں مصر کی تعریف یہ کی گئی ہے:

”لو اجتمع أهله فى أكبر مساجده لا يسعهم (أى اجتمع من تجب عليهم الجمعة لاكل من يسكن فى ذاك الموضع من الصبيان والنساء والعبيد.“ (۵)

”شہر وہ آبادی ہے جس کی اکبر مساجد میں اس کے سکان جن پر جمعہ فرض ہے، یعنی مرد عاقل، بالغ، تندرست نہ سما سکیں۔“ (۶)

اور جہاں چند مساجد نہ ہوں، ایک ہی ہو اور اس میں نہ سما سکیں تو بھی اس روایت کی بنا پر وہ شہر ہے۔

شہر کی مذکورہ بالا تعریف پر مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے متعدّد وجوہ سے نقض و ایراد اور اعتراض و اشکال وارد کیے۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، جلد سوم، ص: ۷۱۰
(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص: ٦٧١
(۳) درمختار، ج:۱، ص: ۵۹۱
(۴) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص: ۷۱۷
(۵) غنیۃ، عنایہ، ج:۲، ص: ٢٤
(٦) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص: ٦٧١

(۱)-اس تعریف پر خود مکۂ معظّمہ و مدینۂ طیبہ گاؤں ٹھہرے جاتے ہیں اور ان میں جمعہ معاذاللہ حرام و باطل قرار پاتا ہے۔

(۲)- اکبر مساجدہٖ کو اگر اپنے ظاہر پر رکھیں اور ان میں متعدّد مساجد صغیر و کبیر اور ان سب میں اکبر ہونا شرط کریں۔ جب تو مکہ معظّمہ کا شہر نہ ہونا صراحۃً واضح کہ مکہ معظّمہ میں سوا مسجد الحرام کے کوئی مسجد صدہا سال تک نہ تھی۔

(۳)-اگر ایک ہی مسجد پر قناعت کریں اور مجازاً ٹھہرا لیں کہ یہی ایک مسجد ہے تو یہی اکبر مساجد ہے۔ تو اول تو یہ کس قدر مقاصد شرع سے دور و مہجور ہے، ایک عظیم اسلامی شہر جس میں لاکھ مسلمان مرد مقاتل رہتے ہیں، اس میں ایک مسجد فرض کیجیے جس میں لاکھ سے زائد یا صرف لاکھ آدمی آسکیں۔ اور ایک گمنام پہاڑ کی تلی میں بن کے کنارے دو جھونپڑیاں وحشی جنگلیوں کی ہوں۔ جن میں آٹھ دس مرد رہتے ہیں، اور انھوں نے ایک چبوترہ چند گز کا بنالیا ہے، جس میں سات آدمیوں کی گنجائش ہے، آگے امام اور پیچھے تین تین آدمیوں کی دو صفیں۔ تو لازم ہے کہ وہ شہر عظیم الشان گاؤں ہو، اور اس میں جمعہ حرام۔ اور یہ کوردہ مصر جامع و مدینہ عظیمہ ہو اور اس میں جمعہ فرض۔ مع ہذا ایسا ہو تو دن میں چھ چھ بار مصریت و قرویت پلٹا کھائے۔“ (۱)

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے مصر کی اس تعریف کو مرجوح و متروک، خلاف ظاہر الروایہ اور غیر صحیح و نامقبول بتایا، فقہا کے ایک بڑے طبقے نے اسے غیر صحیح قرار دیتے ہوئے ظاہر الروایہ کے مطابق ہی فتویٰ دیا، اور اسے راجح و معتمد و مختار و واضح بتایا۔ لیکن اب دشواری یہ ہے کہ ہماری بہت سی ایسی بڑی بڑی آبادیاں ہیں جہاں کوئی حاکم نہیں۔ جیسے ضلع اعظم گڑھ میں مبارک پور، سرائے میر، ضلع مئو میں ادری، کوپاگنج وغیرہ۔ اس طرح اگر تلاش کیا جائے تو یوپی و بہار اور دیگر صوبہ جات میں ایسی بہت سے بڑی آبادیاں ملیں گی جہاں کوئی حاکم نہیں۔ تو ایسی جگہوں میں نمازِ جمعہ کا کیا حکم ہوگا؟

مجدد اعظم قدس سرہٗ نے دیہات میں نماز جمعہ پڑھنے کے متعدّد گناہ بتائے، وہ اپنے فتویٰ میں فرماتے ہیں:

”ایسی جگہ جمعہ یا عیدین پڑھنا مذہب حنفی میں گناہ ہے، نہ ایک گناہ بلکہ چند گناہ۔ **اولاً** جب نماز جمعہ و عیدین وہاں صحیح نہیں تو یہ امر غیر صحیح میں مشغولیت ہوئی اور وہ ناجائز ہے۔ ”فی الدر المختار تکره تحر یمًا أي لأنه استغال بما لا یصح لأن المصر شرط الصحة.“ **ثانیاً** اقول فقط مشغولی نہیں بلکہ اس امر ناجائز کو موجب شوکت اسلام جانا بلکہ بہ قصد و نیت فرض و واجب ادا کیا، یہ مفسدۂ عقیدہ ہے۔ جس سے علما نے تحذیر شدید فرمائی۔ ”أوصوا بترك التزام مستحب إذا خیف أن یظنه العوام واجباً وفی أخف منه قال سیدنا عبد الله بن مسعود رضی الله تعالیٰ عنه لا یجعل لأحدکم للشیطان شئی من صلوٰته یری ان حقا علیه أن لا ینصرف إلا عن یمینه لقد رأیتَ رسول الله ﷺ کثیرا ینصرف عن یسارهٖ. رواه الشیخان، فاذا کان هذا فیما هو مشروع بأصلهٖ فما ظنك بما لم یجز عن راسهٖ“ **ثالثاً:** جب کہ واقع میں نماز جمعہ و عید نہ تھی تو ایک نماز نفل ہوئی کہ باجماعت و اعلان و تداعی ادا کی گئی، یہ ناجائز ہوا۔ ”فی ردالمحتار عن العلامة الحلبي محشي الدر هو نفل

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱۲

مکروہ لأدائه بالجماعة." یہ تینوں وجہیں جمعہ وعیدین سب کو شامل ہیں۔ **رابعاً:** اقول: جمعہ میں اس کے سبب جو ظہر نہ پڑھیں ان پر تو فرض ہی رہ گیا، ترکِ فرض اگرچہ ایک ہی بار ہو خود کبیرہ ہے اور جو بزعم خود احتیاطی رکعات پڑھیں وہ بھی تارکِ جماعت ضرور ہوئے اور جماعت مذہب معتمد میں واجب جس کا ایک بار ترک بھی گناہ اور متعدد بار ہو تو وہ بھی کبیرہ: "کما نصوا علیه والأمر اوضح من ان یوضح." **خامساً:** اقول: وہ احتیاطی رکعات والے کہ حقیقۃً مذہب حنفی میں آج ہی کی ظہر پڑھ رہے ہیں: "فانما اذا لم تصح الجمعة بقیت فریضة الظهر فی اعناقهم فاذا نوی اٰخر ظهر أدرکوها ولم یؤدوها وجب انصرافها إلی ظهر الیوم." یا آں کہ مسجد میں جمع ہیں جماعت پر قادر ہیں، تنہا پڑھتے ہیں یہ دوسری شناعت ہے کہ مجتمع ہو کر ابطال جماعت ہے۔ جسے شارع نے خوف جیسی حالت ضرورت شدیدہ میں بھی روا نہ رکھا بلکہ ابطال درکنار موجودین میں بلا وجہ شرعی تفریق جماعت کو ناجائز رکھ کر ایک ہی جماعت کرنے کا طریقہ تعلیم فرمایا: "کما نطق به القرآن العظیم." (۱)

جد الممتار حاشیہ رد المحتار جلد اول میں فرمایا:

"قوله: لکراهة النفل بالجماعة" اقول: بل فیه خمس کراهات."

احدها: هذه. والثانية الإشتغال بما لایصح، کما یاتی فی العید شرحا عن القنیة. والثالثة: ترك فرض الظهر أو جماعته وهی واجبة.

الرابعة: اعتقاد العوام أن الجمعة فریضة علیهم فی القریٰ.

والخامسة: صلاتهم الظهر فرادی مجتمعین مع عدم المانع، وهذه شنیعة أخریٰ غیر ترك الجماعة، فان صلی فی بیته منعزلا عن الجماعة فقد ترك الجماعة، وإن صلوا فرادی حاضرین فی المسجد فی وقت واحد فقد ترکوا الجماعة، وأتوا بهذه الشنیعة زیادة علیه فافهم. (۲)

ظاہر ہے کہ اس حکم کی روشنی میں لاکھوں مسلمان بشمول خواص کئی گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں۔ مبارک پور جیسی آبادی میں ہمارے اکابر علما نے جمعہ کی نماز پڑھی، پڑھائی، نہ عوام سے فرض پڑھوائے نہ جماعت کروائی۔ پھر ان کا حکم کیا ہوگا؟

کچھ حضرات نے اس کا حل یہ نکالا ہے کہ ایسی جگہوں پر جمعہ کی نماز بھی پڑھی جائے اور نماز ظہر بھی باجماعت ادا کی جائے۔ کچھ حلقے میں اس پر عوام اور بعض خواص کا عمل بھی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس صورت میں ہم ان شرعی قباحتوں سے بچ جائیں گے؟ جو ظاہر الروایہ کے مطابق دیہات میں جمعہ پڑھنے سے متعلق ہیں۔ مثلاً:

(۱)- جب نماز جمعہ وہاں صحیح نہیں، تو یہ امر غیر صحیح میں مشغولی ہوئی اور وہ ناجائز ہے۔

---

(۱) فتاویٰ رضویه، ج:٤، ص:٧٠٣

(۲) جد الممتار حاشیه رد المحتار، ج:١، ص: ٣٦٧

(۲)-ایک امر ناجائز کو عبادت سمجھ کر موجب شوکت اسلام جانا، نیز عوام کو اس غلط فہمی میں مبتلا کیا کہ دیہاتوں میں بھی نماز جمعہ فرض ہے۔

(۳)-جب کہ واقع میں یہ نماز جمعہ نہیں یہ تو ایک نفل نماز ہوئی کہ باجماعت واعلان وتداعی ادا کی گئی یہ ناجائز رہا۔

(۴)-ایسی صورت میں عوام یہ سمجھتے ہیں کہ جمعہ کے دن ان پر دو فرض ہیں، دو رکعتیں الگ، چار رکعت الگ، اس میں فساد عقیدہ کا مظنہ بھی ظاہر ہے۔ عوام کے لیے احتیاطی ظہر کے تعلق سے اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا ارشاد یہ ہے:

"علما نے فرمایا کہ ایسے لوگوں کو ان رکعتوں کا حکم نہ دیا جائے، ان کے حق میں یہی بہت ہے کہ بعض روایات پر ان کی نماز ٹھیک ہو جائے، انھیں ایسی احتیاط کی حاجت نہیں۔"(۱)

(۵)-امام احمد رضا قدس سرہ نے عوام کے بارے میں بتایا کہ وہ جمعہ پڑھیں تو منع نہ کیا جائے۔ جب کہ بعض حلقوں میں خواص بلا تردد جمعہ پڑھتے ہیں اور ظہر بھی پڑھتے ہیں اور دونوں کی امامت بھی کرتے ہیں۔ اس کے جواز کی کیا گنجائش ہے؟

جہاں تک روایتِ نادرہ کا تعلق ہے بہت سے فقہائے کرام نے اس روایت پر فتویٰ دیا۔ چناں چہ ابن شجاع نے اس تعریف کو احسن بتایا، والوالجیہ میں اسے صحیح کہا، متن وقایہ، متن مختار اور شرح مختار میں اس قول کو اپنایا، متن درر میں دوسرے اقوال پر اسے مقدم رکھا جس کا ظاہر ترجیح ہے۔ ابو عبد اللہ ثلجی نے اسے قولِ مختار بتایا، صدر الشریعہ نے وقایہ اور شرح میں اسی پر اقتصار فرمایا۔ تنویر الابصار میں علامہ غزی تمرتاشی نے بھی اسی پر اقتصار کیا۔

تنویر الابصار و در مختار میں ہے:

"و يشترط لصحتها وهو مالا يسع أكبر مساجدهم أهلهٗ المكلفين بها و عليه فتوىٰ اكثر الفقهاء مجتبىٰ لظهور التوانى فى الاحكام."

ردالمختار میں ہے:

"(قوله وعليه فتوىٰ أكثر الفقهاء الخ) قال ابو شجاع : هذا أحسن ما قيل فيه، وفى الولوالجيه وهو صحيح- كنز - و عليه مشى فى الوقاية و متن المختار وشرحه وقدّمه فى متن الدر وعلىٰ القول الآخر وظاهره ترجيحه وأيده صدر الشريعة بقوله لظهور التوانى فى احكام الشرع سيما فى إقامة الحدود فى الأمصار."(۲)

امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

(۱)- "تعریف مصر میں ہمارے علما سے کثیر اقوال آئے، جن میں مصحح و مختار و معتمدِ ائمہ کبار دو ہیں۔"(۳) یہ پورا

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۶۸۱
(۲) رد المحتار، ج:۱، ص:۵۹
(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۰۳

فتویٰ چھپا نہیں ہے، اول ظاہر الروایہ کو ذکر فرمایا۔ میرا ظن غالب ہے کہ دوسری روایت سے مراد یہی روایتِ نادرہ ہے۔

(۲)- ''دربارۂ عوام فقیر کا طرزِ عمل یہ ہے کہ ابتداءً خود انھیں منع نہیں کرتا۔ نہ انھیں نماز سے باز رکھنے کی کوشش پسند رکھتا ہے۔ ایک روایت پر صحت ان کے لیے بس ہے۔ وہ جس طرح خدا اور رسول کا نام پاک لیں غنیمت ہے، مشاہدہ ہے کہ اس سے روکیے تو وہ وقتی چھوڑ بیٹھتے ہیں۔''(۱)

(۳)- ایک روایتِ نادرہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے یہ آئی ہے کہ جس آبادی میں اتنے مسلمان مرد، عاقل، بالغ، ایسے تندرست جن پر جمعہ فرض ہو سکے آباد ہوں کہ اگر وہ وہاں کی بڑی سے بڑی مسجد میں جمع ہوں تو نہ سما سکیں۔ یہاں تک کہ انھیں جمعہ کے لیے مسجد جامع بنانی پڑے وہ صحت جمعہ کے لیے شہر سمجھی جائے گی۔ امام اکمل الدین بابرتی عنایہ شرح ہدایہ میں فرماتے ہیں:

''وعنه أي عن أبي يوسف (أنهم إذا اجتمعوا) أي اجتمع من تجب عليهم الجمعة لاكل من يسكن في ذلك الموضع من الصبيان والنساء والعبيد، قال ابن شجاع : هذا حسن ماقيل فيه إذا كان أهلها بحيث لو اجتمعوا (في أكبر مساجدهم لم يسعهم) ذٰلك حتى يحتاجوا إلى بناء مسجد اٰخر للجمعة الخ.''

''جس گاؤں میں یہ حالت پائی جائے اس میں اس روایت نوادر کی بنا پر جمعہ و عیدین ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ اصل مذہب کے خلاف ہے مگر اسے بھی ایک جماعت متاخرین نے اختیار فرمایا۔'' (۲)

فتویٰ کے مذکورہ بالا اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہٗ نے اس روایت نادرہ پر عمل کی اجازت دی ہے اور اسے معتمد بھی جانا ہے۔ جیسا کہ پہلے فتویٰ کے اقتباس میں ہے۔ کیا مبارک پور جیسی آبادیوں میں جہاں کوئی حاکم نہ ہو اس روایت نادرہ پر عمل کرنے کی اجازت ہے؟ جب کہ ظاہر الروایہ کے مطابق ایسی ہزار ہا ہزار آبادیوں کے اندر جہاں کوئی حاکم نہیں، جمعہ پڑھنے والے مسلمان ایک نہیں پانچ پانچ گناہوں کے مرتکب ہوتے ہیں۔ کیا ایسی صورت حال میں روایت نادرہ پر فتویٰ دینا جائز نہ ہوگا؟ مجددِ اعظم نے فتاویٰ رضویہ جلد دوم میں فرمایا:

''پڑیا کی نجاست پر فتویٰ دیے جانے میں فقیر کو کلام کثیر ہے، ملخص اس کا یہ کہ پڑیا میں اسپرٹ کا ملنا اگر بطریق شرعی ثابت بھی ہو تو اس میں شک نہیں کہ ہندیوں کو اس کی رنگت میں ابتلائے عام ہے اور عمومِ بلویٰ نجاستِ متفق علیہا میں باعث تخفیف حتیٰ فی موضع النص القطعی کما فی ترشش البول قدر رؤس الابر کما حققه المحقق على الاطلاق فی فتح القدیر نہ کہ محل اختلاف میں جو زمانہ صحابہ سے عہد مجتہدین تک برابر اختلافی چلا آیا۔...... مسلمانوں کو ضیق و حرج میں ڈالنا اور عامۂ مومنین و مومنات واقطار ہندیہ کی نمازیں معاذ اللہ باطل اور انھیں آثم اور مصر علی الکبیرۃ قرار

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱٤

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۰۲

دینا روشِ فقہی سے یکسر دور پڑنا ہے۔" (۱)

حقہ نوشی کی اباحت کا حکم دیتے ہوئے آپ رقم طراز ہیں:

"بالجملہ عند التحقیق اس مسئلہ میں سوا حکم اباحت کے کوئی راہ نہیں ہے۔ خصوصاً ایسی حالت میں کہ عجماً و عرباً، شرقاً و غرباً عام مومنین بلاد و بقاع تمام دنیا کو اس سے ابتلا ہے۔ تو عدم جواز کا حکم دینا عامۂ امت مرحومہ کو معاذ اللہ فاسق بنانا ہے۔ جسے ملت حنفیہ سمحہ، سہلہ، غرا، بیضا ہرگز گوارا نہیں فرماتی۔" (۲)

امام احمد رضا علیہ الرحمۃ کے دور سے آج کے حالات کافی بدل چکے ہیں اور دیہات میں نماز پڑھنے کا عمل خاصا وسعت پا گیا ہے۔ اور اس سے روکنے میں بلفظ دیگر ظاہر الروایہ کے مطابق فتویٰ دینے میں باب فتنہ کو وارد کرنا ہے۔ فقہاے کرام نے بدلتے ہوئے حالات کے تناظر میں بہتیرے مسائل میں ظاہر الروایہ سے عدول کر کے فتویٰ دیا ہے ہے، جس کی دو نظیریں یہاں پیش کی جاتی ہیں:

(۱)- ارتداد زن کا مسئلہ:- عورت اگر معاذ اللہ مرتد ہو جائے تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس کا نکاح فوراً فسخ ہو جائے گا، لیکن اب فتویٰ اس پر ہے کہ عورت مرتد ہو کر نکاح سے خارج نہیں ہوتی۔ امام احمد رضا قدس سرہٗ فرماتے ہیں:

"اب فتویٰ اس پر ہے کہ مسلمان عورت معاذ اللہ مرتد ہو کر بھی نکاح سے نہیں نکل سکتی وہ بدستور اپنے مسلمان شوہر کے نکاح میں ہے۔" "من ذالك إفتائي مرارًا بعدم انفساخ نكاح امرأة مسلم بارتدادها لما رأيت من تجاسرهنّ مبادرة إلى قطع العصمة." (۳)

(۲)- غیر کفو میں نکاح کا مسئلہ:- عورت نے اولیاء کی اجازت کے بغیر غیر کفو میں نکاح کیا۔ تو یہ ظاہر الروایہ میں ہے کہ نکاح صحیح ہے، لیکن اولیاے عورت کو حق فسخ حاصل ہے۔ مگر اب فتویٰ روایتِ نادرہ پر ہے کہ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا۔ در مختار میں ہے: "و يفتیٰ فی غير الكفو بعد جوازہٖ اصلاً وهو المختار للفتویٰ لفساد الزمان" (۴)

اس قسم کی بہت سی نظیریں کتب فقہ میں موجود ہیں کہ حالات (اسباب ستہ میں سے کسی سبب کے تحقق) کے پیش نظر فقہائے کرام نے اصل مذہب سے عدول کیا ہے، اور ظاہر الروایہ کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔ دیہات میں نماز جمعہ سے متعلق حالات کی سنگینی کا علم ہمارے علماے کرام سے مخفی نہیں۔ ان حالات کے تناظر میں شرعی نقطۂ نگاہ سے مسئلہ کا پائیدار حل نکالنا علما و فقہا کی ذمہ داری ہے۔ اس تعلق سے چند سوالات حاضر خدمت ہیں:

❶- مصر کی جامع مانع تعریف کیا ہے؟ فی زماننا کن آبادیوں پر یہ صادق آتی ہیں؟

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۲، ص:۴۵

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۲، ص:۴۳

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۱، ص:۳۹۲

(۴) درِ مختار، ج:۲، ص:۲۹۷

❷-روایتِ نادرہ کے مطابق مصر کی تعریف اور اس کے مصادیق کی وضاحت فرمائیں؟

❸-کیا فی زمانناً "روایتِ نادرہ" پر فتویٰ اور عمل جائز ہے؟

❹-احتیاطی ظہر کا مطلب کیا ہے؟ اور اس کے مواقع کیا ہیں؟

❺-بعض علاقے میں نماز جمعہ پڑھ کر ظہر با جماعت بھی پڑھتے ہیں، اس کا ماخذ کیا ہے؟ جب کہ دونوں میں ایک ضرور نفل نماز ہوتی ہے۔ اس کا حکم کیا ہے؟ کیا اس حکم میں عوام و خواص دونوں یکساں ہیں؟ یا دونوں کے حکم میں فرق ہے؟

❻-مصر و قریہ کے احکام میں جمعہ و عیدین برابر ہیں؟ یا دونوں میں فرق ہے؟

❼-کیا "اعلم علماے بلد" والی کے حکم میں ہو سکتے ہیں؟

❽-دیہات میں جمعہ پڑھنے کی اجازت اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے صرف عوام کو دی ہے یا خواص کو؟ اگر خواص دیہاتوں میں جمعہ کے ساتھ ظہر با جماعت بھی پڑھیں یا پڑھائیں اور عوام کو اس کی تلقین بھی کریں تو کیا یہ صحیح ہے؟

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات

بہ عنوان

دیہات میں جمعہ وظہر

تلخیص نگار: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

"دیہات میں جمعہ وظہر" کے مسئلے پر چودہ علما کے مقالات موصول ہوئے، وہ یہ ہیں:

(۱)-	حضرت مولانا مفتی مجیب الاسلام نسیم اعظمی	جامعہ تیغیہ، بھدوہی۔
(۲)-	حضرت مولانا مفتی محمد ایوب نعیمی	جامعہ نعیمیہ، مراد آباد۔
(۳)-	حضرت مولانا محمد ہاشم صاحب (تصدیق)	جامعہ نعیمیہ، مراد آباد۔
(۴)-	حضرت مولانا مفتی محمد عنایت احمد نعیمی	جامعہ غوثیہ، اترولہ۔
(۵)-	حضرت مولانا عزیز احسن	جامعہ قادریہ، مالدہ۔
(۶)-	حضرت مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی	جامعہ امجدیہ، گھوسی۔
(۷)-	حضرت مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	ضیاء العلوم، بنارس۔
(۸)-	جناب مولانا انور نظامی مصباحی	ضیاء العلوم، ہزاری باغ۔
(۹)-	جناب مولانا ابوالحسن مصباحی	جامعہ امجدیہ، گھوسی۔
(۱۰)-	جناب مولانا شبیر احمد مصباحی	سراج العلوم، برگدھی۔
(۱۱)-	جناب مولانا محمد سلیمان مصباحی	جامعہ عربیہ، سلطان پور۔
(۱۲)-	جناب مولانا قاضی فضل رسول مصباحی	سراج العلوم، برگدھی۔
(۱۳)-	جناب مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی	دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔
(۱۴)-	راقم الحروف محمد نظام الدین رضوی مصباحی	جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

"مصر" کی تعریف کے بارے میں دو رائیں ہیں:

مولانا قاضی فضل رسول صاحب کی رائے یہ ہے کہ مصر کی جامع مانع تعریف "مایجتمع فیه مَرافِق أهلهٖ" ہے، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ایک فتوے میں روایت نادرہ کی طرف میلان فرمایا، وہ اسی تعریف پر محمول ہے۔

وہ فرماتے ہیں کہ روایت نادرہ پر فتویٰ کے لیے فتنہ کا تحقق یا اندیشہ کا سہارا لینا درست نہیں، عوام علما کے پیرو ہیں، اس لیے نہ فتنہ ہوگا، نہ اس کا اندیشہ۔

قاضی صاحب موصوف کے سوا تمام مقالہ نگاروں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مصر کی دو تعریفیں مختار و مُصحَّح ہیں۔ **ایک** تعریف ظاہر الروایہ جو فتاویٰ رضویہ میں ص:۷۱۵، ج:۳/ بہارِ شریعت، ص:۹۳، ۹۴، ج:۴، وغیرہ میں مرقوم ہے۔ **دوسری** تعریف بروایت نادرۂ امام ابو یوسف علیہ الرحمہ "مالو اجتمع اهلهٗ فی اکبر مساجدهم لا یسعهم."

مولانا قاضی فضل رسول و مولانا آلِ مصطفیٰ صاحبان و راقم الحروف نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ نادر الروایہ کی یہ تعریف حد منطقی نہیں، بلکہ محض ایک علامت و شناخت ہے۔ قاضی صاحب نے اپنی تائید میں حضرت مفتی اعظم ہند علیہ الرحمہ اور حضرت نائب مفتی اعظم دام ظلہ العالی کا ارشاد بھی نقل کیا ہے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جو آبادیاں روایت نادرہ پر مصر کے حکم میں آتی ہیں وہاں جمعہ قائم کرنے کی اجازت دی جائے۔

- ساتھ ہی اس پر بھی سب متفق ہیں کہ چھوٹے چھوٹے دیہات روایت نادرہ کے مصداق نہیں۔

لیکن بڑے دیہات سے کتنا بڑا دیہات مراد ہے عام طور سے اس کی طرف مقالہ نگاروں نے توجہ نہیں فرمائی۔ راقم الحروف کی ناقص رائے یہ ہے کہ جس بستی میں مسلمان کچھ کم و بیش دو سو گھر آباد ہوں وہ مصر کے حکم میں ہے مصر جامع کا مطلب ہے "جامع جماعات" عام طور سے ایک چھوٹی مسجد کی جماعت کم و بیش سو افراد پر مشتمل ہوتی ہے تو تین مسجدوں کی جماعتیں تین سو یا زیادہ افراد پر مشتمل ہوں گی۔ "اکبرُ مساجدهٖ" کا لفظ کم از کم تین مسجدوں کا مقتضی ہے اس طرح "مصر جامع" اور "اکبر مساجد" کے مفہوم میں یکسانیت پائی جاسکتی ہے۔

احتیاطی ظہر: کے بارے میں سب نے فتاویٰ رضویہ کے اقتباسات پیش کیے ہیں جو تمام اہل سنت کے نزدیک تسلیم شدہ ہیں۔ یہاں غور طلب یہ ہے کہ جو بعض خواص دیہات میں جمعہ کے بعد ظہر با جماعت ادا کرتے ہیں وہ ظہر احتیاطی کی نیت سے پڑھتے ہیں، یا اسے ظہر اصلی و فرضِ عین قطعی مانتے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ وہ حضرات "ظہر اصلی" پڑھتے ہیں، احتیاطی نہیں، کیوں کہ ان کی دلیل ہے:

"لو صلّوا فی القریٰ لزمهم أداء الظهر." (۱)

---

(۱) شامی عن الجواهر، ص:۷، ج:۳

"اگر فتنہ کا اندیشہ ہو تو بہ نیت نفل (جمعہ میں) مشارکت ممکن ہے۔" فتاویٰ رضویہ کی اس دلیل کا تقاضا یہی ہے کہ وہ "ظہر اصلی" فرضِ عین کی نیت سے پڑھتے ہیں اور جو دیہات روایت نادرہ پر بھی مصر کے حکم میں نہیں آتے وہاں تو ظہر احتیاطی بھی ظہر اصلی ہی ہے۔

(۲)-تو اب یہاں تحقیق طلب امر یہ ہے کہ دیہات میں جمعہ کے بعد ظہر احتیاطی اور ظہر اصلی پڑھنے کا حکم یکساں ہے یا الگ الگ۔ کیا فرض عین کی ادائیگی کی وجہ سے دو فرض کا گمان ہو تو وہ فرض چھوڑ دیا جائے گا؟

(۳)-یہاں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ جو دیہات کسی روایت پر بھی مصر نہیں ہیں اور وہاں بھی جمعہ کی ادائیگی میں عموم بلویٰ پایا جاتا ہے، وہاں کے لیے کیا حکم ہو گا؟

(الف)-کیا انھیں گنہگار، فاسق، مرتکب کبیرہ بتا کر چھوڑ دیا جائے؟

(ب)-یا ائمۂ ثلاثہ کے مذہب پر عمل کی اجازت دی جائے؟

(ج)-یا یہ حکم دیا جائے کہ جمعہ کے بعد ظہر با جماعت پڑھیں، جب کہ ہم انھیں جمعہ سے روک نہیں سکتے۔ لقولہ تعالیٰ: "اَرَءَیْتَ الَّذِیْ یَنْهٰی ۙ۝۹ عَبْدًا اِذَا صَلّٰی ؕ۝۱۰"(۱)

(د)-یا یہ کافی ہو گا کہ اعلم علماے بلد جمعہ قائم کر دے: "لِمَا في القهستاني: إذنُ الحاكم ببناء الجامع في الرستاق إذنٌ بالجمعة اتفاقًا علىٰ ماقاله السرخسي." (۲)

(ہ)-یا اس کے علاوہ کوئی اور صورت اختیار کی جائے۔

(۴)-وہ قصبات جہاں پہلے حاکم فیصلے کے لیے مقرر تھے۔ بعد میں کسی وجہ سے نہ رہے۔ جیسے قصبہ مبارک پور، وہ اب شہر ہے یا نہیں؟

یہ چار سوالات آپ حضرات کی خدمت میں بغرض تنقیح حاضر ہیں امید ہے کہ ایک بار پھر اپنے افاضات سے نوازیں گے۔

☆☆☆☆

اللہ کا شکر ہے کہ ان تنقیحی نکات پر خوش آئند بحثیں ہوئیں اور سوائے ایک عالم دین کے تمام مندوبین نے ایک موقف پر اتفاق کر لیا، مگر فیصلے کے لیے سب کا اتفاق چاہیے تھا اس لیے یہ مسئلہ فیصل بورڈ کے حوالہ ہوا۔ فتاویٰ رضویہ میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کا ایک فتویٰ دیہات میں جمعہ کے جواز کا بھی ہے، فیصل بورڈ نے اسے بھی پیشِ نظر رکھ کر ایک جامع فیصلہ قلم بند کیا۔

---

(۱) القرآن الحکیم، سورۃ العلق ۹٦، آیت:۹، ۱۰

(۲) الدر المختار، ص:۵۹۱، ج:۱.

فیصلے

دیہات میں جمعہ و ظہر

نتیجۂ بحث

شرکاے سیمینار کا اس پر اتفاق ہوا کہ وہ مقامات جو ظاہر الروایہ کے مطابق جامع شرائط جمعہ اور مصر (۱) قرار پاتے ہیں وہاں جمعہ کی اقامت اور ادائیگی فرض ہے۔

اب چوں کہ قصبات اور بڑی آبادیوں میں بھی جمعہ قائم کرنے اور پڑھنے کا رواج ہے اور عوام و خواص کا اس پر عمل درآمد ہے، اس لیے سوال سامنے آتا ہے کہ کیا ان مقامات کو غیر مصر قرار دے کر جمعہ کو ناجائز قرار دیا جائے یا کوئی اور صورت اختیار کی جائے؟

اس کے جواب میں مندوبین نے یہ فرمایا کہ مصر کی ایک تعریف وہ ہے جو امام ابو یوسف سے نوادر میں آئی ہے، اس پر بھی ایک جماعتِ فقہا نے فتویٰ دیا ہے، اس لیے لوگوں کے تعامل کے سبب اور دفع حرج کے لیے یہ مانا جائے کہ تعریف مذکور کے تحت آنے والے مقامات مصر ہیں اور وہاں جمعہ کی اقامت اور ادائیگی فرض ہے، لیکن ایسی جگہوں میں اگر کوئی عالم ظاہر الروایہ کا قائل اور اس پر عامل ہے تو اسے اس کی اجازت ہے، اور وہ فرض کا تارک ہرگز نہیں۔

آخری نشست میں اس پر بھی گفتگو آئی اور اتفاق نہ ہو سکا، اس لیے دیہات میں جمعہ و ظہر با جماعت کا مسئلہ مکمل طور پر فیصل بورڈ کے حوالے کیا گیا۔

---

(۱) مصر یعنی شہر کی تعریف فتاویٰ رضویہ میں اس طرح ہے:
”وہ آبادی جس میں متعدّد کوچے ہوں، دوامی بازار ہوں اور وہ پرگنہ ہے کہ اس کے متعلق دیہات گنے جاتے ہوں اور اس میں کوئی حاکم مقدماتِ رعایا فیصل کرنے پر مقرر ہو جس کی حشمت و شوکت اس قابل ہو کہ مظلوم کا انصاف ظالم سے لے سکے، جہاں یہ تعریف صادق ہے وہی شہر ہے، ہمارے ائمۂ ثلاثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم سے یہی ظاہر الروایہ ہے، کما فی الھدایة والخانیة والظّھیریّة والخلاصة والعنایة والحلیة والغنیة والدر المختار والھندیة وغیرھا.“ اھ (فتاویٰ رضویہ ص:٦٧٢، ج:٣، و ص:٧٠٢ کتاب الصلاة/ باب الجمعة، سنی دار الاشاعت، مبارکپور) [مرتب غفرلہ]

فیصل بورڈ کا فیصلہ

دو شنبہ ۲۳/ ربیع الآخر ۱۴۲۲ھ مطابق ۱۶/ جولائی ۲۰۰۱ء مرکزی دار الافتا بریلی شریف میں "فیصل بورڈ" نے یہ فیصلہ صادر کیا۔

فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۴۴ پر ہے:

(۱)- اگر وہ پرگنہ ہے، اس کے متعلق دیہات ہیں اور ایسی حالت میں ضرور جانب سلطنت سے کوئی حاکم وہاں فصلِ خصومات وفیصلۂ مقدمات کے لیے ہوتا ہے۔ مثلاً تحصیل دار وغیرہ جب تو وہ خود شہر ہے اور اس میں ادائے جمعہ وعیدین ضرور لازم اور ان کا تارک گنہ گار وآثم۔ فقد صدق علیها حد المصر الصحیح المروي في ظاهر الروایة عن الإمام الأعظم رضي الله تعالیٰ عنه: أنها بلدة فیها سکك و اسواق ورساتیق وفیها وال الخ.

(۲)- اور اگر وہ پرگنہ نہیں، یا وہاں کوئی حاکم فصلِ مقدمات پر مقرر نہیں، مگر زمانۂ سلطنتِ اسلام میں وہ ایسا تھا اور جب سے اس میں جمعہ ہوتا تھا تو اب بھی پڑھا جائے گا، صلاۃ مسعودی، باب ۲۳/ میں ہے: "جائے را کہ حکم شہر دادند بعد ازاں خرابی پذیرفت آں حکم شہرے باقی ماند تا اگر نائبِ سلطان یا جمع دراں جا نماز آدینہ گزارند روا بود۔"

(۳)- اور اگر یہ دونوں صورتیں نہیں تو مذہبِ حنفی میں وہاں جمعہ وعیدین نہیں، پھر بھی جب کہ مدت سے قائم ہے، اسے اکھیڑا نہ جائے گا، نہ لوگوں کو اس سے روکے گا مگر شہرت طلب۔ قال الله تعالیٰ: اَرَءَیْتَ الَّذِیْ یَنْهٰی، عَبْدًا اِذَا صَلّٰی، وفیه عن أمیر المؤمنین علی کرم الله وجهه.

جلد سوم، ص:۷۰۲ پر ہے:

ایک روایتِ نادرہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے یہ آئی ہے کہ جس آبادی میں اتنے مسلمان مرد عاقل، بالغ ایسے تن درست جن پر جمعہ فرض ہو سکے آباد ہوں کہ اگر وہ وہاں کی بڑی سے بڑی مسجد میں جمع ہوں تو نہ سما سکیں، یہاں تک کہ انھیں جمعہ کے لیے مسجد جامع بنانی پڑے، وہ صحتِ جمعہ کے لیے شہر سمجھی جائے گی۔ امام اکمل الدین بابرتی عنایہ شرح ہدایہ میں فرماتے ہیں:

(وعنه) أي عن أبي یوسف (أنهم إذا اجتمعوا) أي اجتمع من تجب علیهم الجمعة لاکل من یسکن في ذٰلك الموضع من الصبیان والنساء والعبید. قال ابن شجاع: احسن ما قیل فیه، إذا کان اهلها بحیث لو اجتمعوا (في اکبر مساجدهم لم یسعهم) ذٰلك حتیٰ احتاجوا إلی بناء مسجد آخر للجمعة الخ.

جس گاؤں میں یہ حالت پائی جائے اس میں اس روایتِ نادرہ کی بنا پر جمعہ وعیدین ہو سکتے ہیں، اگر چہ اصل مذہب کے خلاف ہے، مگر اسے بھی ایک جماعتِ متاخرین نے اختیار فرمایا ہے۔

(۴)-اور جہاں یہ بھی نہیں وہاں ہرگز جمعہ، خواہ عید مذہب حنفی پر جائز نہیں ہو سکتا، بلکہ گناہ ہے۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی إلی السبیل، واللہ سبحٰنہ و تعالیٰ اعلم.

ان عبارتوں کی روشنی میں یہ حکم دیا جاتا ہے کہ:

(۱)-جو آبادی عبارت نمبر:۱ کے مطابق شہر ہے، وہاں جمعہ وعیدین کی اقامت وادائگی فرض ہے۔

(۲)-اسی طرح عبارت نمبر:۲ کے مطابق جو مقام پہلے شہر تھا جب سے اب تک وہاں جمعہ ہوتا آیا، لیکن اب وہاں حاکم وامیر نہیں تو بھی وہاں جمعہ برقرار رکھا جائے گا۔

(۳)جو آبادی عبارت نمبر: ۳اور روایتِ نادرہ کے تحت آتی ہے اور وہاں جمعہ ہوتا ہے تو وہاں منع نہ کیا جائے، خصوصاً جب کہ عوام وخواص جمعہ میں شریک ہوتے ہیں اور کوئی ترک کرے تو مفسدہ اور فتنہ کا دروازہ کھلے۔

(۴)جو آبادی عبارت نمبر:۴ کے تحت آتی ہے تو وہاں جمعہ وعیدین کی اقامت وادائگی مذہبِ حنفی کی رو سے جائز نہیں مگر عوام پڑھتے ہوں تو روکا نہ جائے اور انھیں بہ نرمی اس کی تلقین کی جائے کہ آپ پر ظہر ہی فرض ہے اور اس کی جماعت واجب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فقیر محمد اختر رضا قادری غفرلہ — ضیاء المصطفیٰ قادری عفی عنہ

جلال الدین احمد الامجدی — ۲۳/ ربیع الآخر ۱۴۲۲ھ

دسواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۴/ ۱۵/ ۱۶/ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۵ھ

مطابق ۳/ ۴/ ۵/ جولائی ۲۰۰۴ء

بروز شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ

بمقام: شارح بخاری دار الافتا، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

⑮- غیر مسلم حکومتوں میں جمعہ و عیدین

⑯- ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاقیں تین ہی ہیں

⑰- ہائر پرچیز (کرایہ فروخت) کا حکم

غیر مسلم حکومتوں میں جمعہ و عیدین

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

غیر مسلم حکومتوں میں جمعہ و عیدین

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

آج دنیا کی حکومتیں تین حصوں میں بٹی ہوئی ہیں:

ایک تو خالص مسلم حکومتیں، جہاں سلاطین یا وزرا کی حکمرانی ہے، جیسے انڈونیشیا، بحرین، بنگلہ دیش، پاکستان، الجیریا، مصر، لبنان، یمن، عمان وغیرہ۔

دوسری وہ حکومتیں جہاں پہلے مسلم سلاطین کی حکمرانی تھی اور اب وہ مسلم و غیر مسلم دونوں کی دولتِ مشترکہ ہیں، یا صرف غیر مسلم فرماں رواکے زیر نگیں ہیں، مگر شعائرِ اسلام کبھی بند نہ ہوئے اور اب بھی جاری ہیں، جیسے ہندوستان اور عراق۔

تیسری وہ حکومتیں جہاں سلطانِ اسلام کی حکمرانی کبھی نہ تھی، نہ اب ہے، جیسے نیپال، روس، فرانس، برطانیہ، اسکاٹ لینڈ، جرمن، پرتگال، کینڈا، امریکہ وغیرہ۔

پہلی دو حکومتوں میں جمعہ وعیدین بالاتفاق درست ہیں، اور تیسری قسم کی حکومتوں میں جمعہ وعیدین کا مسئلہ زیر غور ہے۔

ان حکومتوں میں آج اہلِ اسلام کی خاصی تعداد موجود ہے، اور وہاں جمعہ و عیدین بھی برابر پڑھتے چلے آئے، عوام و خواص سبھی شریکِ جماعت ہوتے رہے، حتیٰ کہ جو علما، مشائخ، واعظین اور مبلغین باہر سے وہاں تشریف لے جاتے ہیں، وہ بھی جمعہ و عیدین کی جماعتوں میں شریک ہوتے ہیں، شاذ و نادر ہی کچھ اللہ کے بندے احتیاط کرتے ہیں۔ اب حال یہ ہے کہ اگر وہاں کے مسلمانوں کو جمعہ و عیدین سے روکا جائے تو یہ یا تو بالکل بے اثر ہوگا یا اس کا منفی اثر یہ ہوگا کہ اہلِ سنت بد مذہبوں کی مساجد کی طرف اپنا رخ پھیر لیں گے، اس لیے اب درج ذیل سوالوں کے حل کی طرف فقہاے اسلام کی توجہ ضروری ہے:

(۱)-[الف]: کیا فقہ حنفی کی روایت یا اقوالِ مشایخ میں کسی قول یا روایت سے ایسی حکومتوں میں (جو قسم سوم سے ہیں) جمعہ وعیدین کے جواز و صحت کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔؟

[ب]: اس ضمن میں یہ بھی واضح فرمائیں کہ یہاں ''عمومِ بلویٰ'' کا تحقق ہو چکا ہے۔ یا نہیں؟

(۲)-[الف]: باقی تینوں مذاہب (مالکی، شافعی، حنبلی) میں سے کسی مذہب کے نقطۂ نظر سے ان حکومتوں میں جمعہ و

عیدین کی اجازت ہے یا نہیں؟

[ب]-اجازت کی صورت میں کیا "اسبابِ ستّہ" میں سے کسی سبب کی بنا پر فقہ حنفی کی رو سے بھی یہ اجازت ہو سکتی ہے یا نہیں۔

امید کہ ان سوالات کے تشفی بخش جوابات سے ممنون فرمائیں گے۔

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

غیر مسلم حکومتوں میں جمعہ و عیدین

کچھ ضروری مباحث کے ساتھ

تلخیص نگار: مفتی بدرِ عالم مصباحی و مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فقہ حنفی میں جمعہ و عیدین کے جائز و صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ جگہ "اسلامی شہر" ہو یعنی شہر بھی ہو اور دارالاسلام بھی، اس شرط کے لحاظ سے بلادِ امریکہ و یورپ و آسٹریلیا وغیرہ غیر مسلم ممالک میں جمعہ و عیدین کی نماز صحیح نہیں ہے اور صورتِ حال یہ ہے کہ ان ممالک میں بڑی تعداد میں مسلمان رہتے، بستے اور آتے جاتے ہیں اور جمعہ و عیدین کی نمازیں بھی ادا کرتے ہیں، اس مسئلہ سے متعلق ایک زمانے سے مفتیان کرام کے پاس ہندو بیرونِ ہند سے سوالات آتے تھے، ان ممالک کی موجودہ صورتِ حال کو دیکھتے ہوئے یہ مسئلہ مفتیانِ کرام اور علمائے اسلام کے لیے سخت الجھن کا باعث بنا ہوا تھا۔ اس لیے مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے مخلص، درد مند اور حساس ذمہ داروں کو اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اسے مذاکرات کی میز پر لایا جائے، تاکہ ماہر علمائے کرام و مفتیان عظام ایک جگہ بیٹھ کر فقہی جزئیات و نظائر اور شرعی اصول کی روشنی میں اس کا صحیح حکم تلاش کریں اور سبھی دارالافتا ایک ہی طرح کے فتاویٰ جاری کریں۔ اس طرح "ہائر پرچیز" (کرایہ فروخت) کے ساتھ یہ موضوع بھی "مجلس شرعی" کے دسویں فقہی سیمینار کے لیے منتخب ہو گیا جس کے لیے محقق مسائل جدیدہ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ ناظم مجلس شرعی و صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ مبارک پور نے سوال نامہ میں دنیا کی حکومتوں کا ایک مختصر، جامع اور واضح تعارف پیش کرنے کے بعد مندوبین کرام کے لیے کچھ سوالات مرتب فرمائے ہیں، واضح رہے کہ یہ سوالات صرف ان حکومتوں سے متعلق ہیں جہاں سلطانِ اسلام کی حکمرانی کبھی نہ تھی، نہ اب ہے۔

وہ سوالات یہ ہیں:

(۱-الف)- کیا فقہ حنفی کی روایات یا اقوالِ مشائخ میں کسی قول یا روایت سے ایسی حکومتوں میں (جو قسم سوم سے ہیں) جمعہ و عیدین کے جواز و صحت کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔؟

(ب)- اس ضمن میں یہ بھی واضح فرمائیں کہ یہاں "عمومِ بلویٰ" کا تحقق ہو چکا ہے یا نہیں ؟

(۲-الف)- باقی تینوں مذاہب (مالکی، شافعی، حنبلی) میں سے کسی مذہب کے نقطۂ نظر سے ان حکومتوں میں جمعہ وعیدین کی اجازت ہے یا نہیں ؟

(ب)- اجازت کی صورت میں کیا "اسباب ستہ" میں سے کسی سبب کی بنا پر فقہ حنفی کی رو سے بھی یہ اجازت ہو سکتی ہے یا نہیں ؟

درج بالا سوالات سے متعلق مجلس شرعی کو چوالیس مقالات و جوابات و آرا موصول ہوئے، ان میں بعض مختصر، بعض متوسط اور بعض مبسوط ہیں۔

یہ مقالات و آرا پانچ طرح کے جوابات پر مشتمل ہیں:

(۱)- یہ غیر مسلم ممالک دارالاسلام ہیں، ان میں جمعہ و عیدین جائز ہیں۔

(۲)- یہ ممالک دارالحرب ہیں مگر "دارالامن و المعاہدہ" ہونے کی وجہ سے دارالاسلام کے حکم میں ہیں۔ اس لیے وہاں جمعہ و عیدین میں کوئی قباحت نہیں۔

(۳)- یہ سارے ممالک فقہ کی اصطلاح میں "دارالحرب" ہیں جن میں مذہب حنفی کے اعتبار سے جمعہ و عیدین ناجائز ہیں، عوام کو اصل مذہب حنفی بتایا جائے اور اس کی خوب تشہیر کی جائے، اگر اس کے بعد بھی وہ باز نہ آئیں تو انھیں ان نمازوں سے روکا نہ جائے، بلکہ ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔

(۴)- یہ ممالک غیر مسلم ممالک ہیں، البتہ حالاتِ زمانہ کو دیکھتے ہوئے جمعہ و عیدین کی اجازت ہونی چاہیے لیکن کچھ شرائط کے ساتھ جو آگے مذکور ہوں گی۔

(۵)- یہ ممالک دارالحرب ہیں، اور ان میں اصل مذہب حنفی کی رو سے جمعہ و عیدین ناجائز ہیں، مگر عصر حاضر میں یہاں عوام و خواص بھی جمعہ و عیدین پڑھتے ہیں، اس لیے اصل مذہب حنفی سے عدول کرتے ہوئے امام مالک علیہ الرحمۃ والرضوان یا کسی اور امام کے مذہب پر جواز کا فتویٰ ہونا چاہیے۔

اس مذاکرۂ فقہی میں بحث و مباحثہ کا آغاز یوں ہوا کہ فریق اول سے پوچھا گیا کہ آپ حضرات ان ممالک کو دارالاسلام کیوں کر مانتے ہیں؟ ان لوگوں کا جواب یہ تھا کہ محض احکامِ اسلام جاری ہونے سے "دارالحرب" "دارالاسلام" بن جاتا ہے۔ اقتدار مسلمانوں کے پاس ہو یا نہ ہو۔

در مختار بر حاشیۂ ردالمحتار میں ہے:

"ودار الحرب تصير دارالإسلام باجراء أحكام الإسلام فيها كجمعة وعيد" (وإن بقى

فیها کافر اصلی، وإن لم تتصل بدر الاسلام). [۱]

اس قول کے مطابق برطانیہ، امریکہ وغیرہ دارالاسلام ہیں، وہاں جمعہ و عیدین کی نماز قائم کرنا درست ہے، وہاں اگرچہ سلطانِ اسلام نہیں جو جمعہ و عیدین قائم کرے، لیکن اعلم علماے بلد کی اجازت سے ان کو قائم کیا جا سکتا ہے۔

بہارِ شریعت میں ہے:

"جمعہ قائم کرنا بادشاہِ اسلام یا اس کے نائب کا کام ہے، اور جہاں اسلامی سلطنت نہ ہو وہاں جو سب سے بڑا فقیہ سنی صحیح العقیدہ ہو احکام شرعیہ جاری کرنے میں سلطانِ اسلام کے قائم مقام ہے۔" [۲]

ان لوگوں کی دلیل کا یہ جواب دیا گیا کہ دارالاسلام کی جامع تعریف وہ ہے جو "شرح نقایہ" میں کافی کے حوالہ سے تحریر کی گئی ہے:

"دار الاسلام ما یجری فیه حکم امام المسلمین." [۳]

دارالاسلام وہ ہے جس میں "امام مسلمین" کا حکم چلتا ہو۔ خیال رہے کہ یہاں "امام المسلمین" کا لفظ خلیفۃ المسلمین، سلطان اسلام اور والیِ اسلام تینوں کو شامل ہے۔ اس طرح "مایجری فیه حکم امام المسلمین" چار طرح کے ممالک کو عام ہے:

(۱)- وہ جہاں امام مسلمین کی سلطنت قائم ہو، اور خود مختار ہو۔ [۴]

(۲)- خود مختار نہ ہو بلکہ کسی سلطنتِ کفر کی تابع ہو۔

(۳)- بادشاہ غیر مسلم ہو مگر وزیر اعلیٰ مسلم۔ [۵]

(۴)- سلطنتِ اسلام کا زوال ہو چکا ہو مگر اس کے جاری کردہ شعائرِ اسلام کلی یا جزئی طور پر باقی ہوں۔ [۶]

اور یہ سب پر عیاں ہے کہ بلادِ امریکہ و یورپ مذکورہ بالا صورتوں میں سے کسی میں داخل نہیں۔ ساتھ ہی کتبِ فقہیہ کے مطالعہ سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ ابتداءً "دارالحرب" کے دارالاسلام بننے کے لیے ضروری ہے کہ وہاں سلطانِ اسلام کی حکومت قائم ہوئی ہو اور اس کا حکم جاری ہوا ہو، البتہ اس کے دارالاسلام رہنے کے لیے نہ سلطانِ اسلام کا وجود ضروری ہے اور نہ اس کے حکم کا جاری ہونا، بلکہ صرف بعض شعائرِ اسلام کا باقی رہنا کافی ہے۔

---

(۱) درمختار بر حاشیۂ ردالمحتار، ج:٦، ص:٢٨٨، کتاب الجهاد، باب المسأمن، مطلب: فیما تصیر به دار الاسلام، دار الحرب و بالعکس، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) بہارِ شریعت، ج:٤، ص:٩٥.

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:٧١٦، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۴) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:٧١٥، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۵) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:٥٠٣، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۶) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:٧١٥/ و ج:۸، ص:٥٠٣.

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”وبالجملة يُشترطُ لدار الاسلام ابتداءً. أعنى صيرورة دارالحرب دارالإسلام. جَرَيانُ حكم سلطان الإسلام فيها. وبقاءً مجردُ ظهور شعائر الاسلام ولو بعضًا وإن لم يبق الحكم ولا السلطان.“

مذکورہ بالا تفصیل سے قسم دوم کے علما اور مقالہ نگار حضرات کا بھی جواب ہو گیا، اس طرح یہ دونوں گروپ متفق الرائے ہو گئے۔

قسم سوم کے علمائے کرام اور مقالہ نگار حضرات نے اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ سارے ممالک دارالحرب ہی ہیں اور یہاں جمعہ و عیدین ناجائز ہی ہیں، یہاں زیادہ سے زیادہ تعامل پایا جاتا ہے، مگر تعامل کے ذریعہ اصل مذہب چھوڑ کر کسی دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا درست نہیں۔ ان میں سے کسی نے کہا کہ عموم بلویٰ وہاں متحقق نہیں، کسی نے کہا کہ عموم بلویٰ تو متحقق ہے لیکن یہاں اس کی کوئی تاثیر نہیں، کیوں کہ دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنے کے لیے ضرورت شرعیہ کا پایا جانا ضروری ہے جو یہاں موجود نہیں۔ عدول عن المذہب کے لیے ضرورتِ شرعیہ کا تحقق ضروری ہے۔ یہ درج ذیل عبارت سے ثابت ہے:

”وفی شهادات الفتاویٰ الخيرية: المقرر عندنا أنه لايفتي ولا يعمل إلا بقول الامام الأعظم ولا يعدلُ عنه لا إلى قولهما او قول أحدهما أو غيرهما إلا لضرورة، كمسألة المزارعة وإن صرّح المشايخ بأن الفتویٰ علی قولهما، لأنه صاحب المذهب والإمام المقدم.“ (۱)

اس لیے غیر اسلامی ممالک میں جمعہ و عیدین کا معاملہ ہمارے نزدیک دیہات میں جمعہ و عیدین کی طرح ہے کہ بتانے کے باوجود عوام باز نہ آئیں تو انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے، منع نہ کیا جائے، البتہ علمائے کرام اس سے بچیں اور پرہیز کریں اور اگر پرہیز کرنے کی صورت میں فتنہ و فساد ہو یا دوسرے مفاسد، موجود یا مظنون ہوں تو بہ نیت نفل شرکت کر سکتے ہیں اور اگر کوئی اس سلسلہ میں استفتا کرے تو جواب میں وہی کہا جائے گا جو اپنا اصل مذہب ہے کہ ایسی جگہوں میں جمعہ و عیدین صحیح نہیں۔ البتہ جو لوگ جمعہ و عیدین ادا کرتے ہیں تعامل کی وجہ سے انھیں گنہ گار اور گناہِ کبیرہ پر اصرار کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا۔

قسم چہارم کی رائے رکھنے والے صرف ایک عالم دین ہیں، ان کا موقف یہ ہے کہ: سوال نامے میں مذکور قسم سوم کے ممالک دارالحرب ہی ہیں، البتہ حالات زمانہ کے پیش نظر وہاں جمعہ کی اجازت ہونی چاہیے، مگر ترتیب ذیل کی رعایت کے ساتھ:

(الف)— ان ممالک میں اس حیلہ کو اختیار کیا جائے جسے خاتم المحققین علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمہ نے اپنے رسالہ ”تنبيه الغافل والوسنان على أحكام هلال رمضان“ میں ایسی جگہوں میں اقامتِ جمعہ کے تعلق سے

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۱، ص:۳۸۸، رضا اکیڈمی، ممبئی.

بیان فرمایا ہے جہاں بعض شرطوں کے نہ پائے جانے کی وجہ سے جمعہ صحیح نہ ہو، اس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص ان ممالک میں کسی حق العبد کو صحت جمعہ پر معلق کر دے، پھر وہ حق دار کسی حاکم کے یہاں دعویٰ کرے کہ فلاں شخص نے میرا یہ حق فلاں جگہ صحت جمعہ پر معلق کیا ہے اور اس جگہ جمعہ صحیح ہے اور وہ حاکم ایسا ہو جس کے نزدیک وہاں جمعہ صحیح ہو، اب یہ حاکم حق دار کے حق کی ادائیگی اور اس جگہ جمعہ کے صحیح ہونے کا فیصلہ کر دے تو اس صورت میں وہاں اس شخص کے لیے بھی جمعہ صحیح ہو گا جو صحتِ جمعہ کا مخالف ہو۔ (۱)

(ب)— اولاً تو ان ممالک میں جمعہ و عیدین میں عموم بلویٰ کا پایا جانا محل نظر ہے اور اگر بالفرض عمومِ بلویٰ کا تحقق ہو ہی گیا ہو تو دوسرے مذہب کی طرف عدول کرنے کے بجائے اپنے فقہاے حنفیہ میں سے امام ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ کے اس حکم کو پیش نظر رکھا جائے جو انھوں نے اپنے زمانہ میں قرطبہ، بلنسیہ اور بلاد حبشہ کے بارے میں فرمایا ہے اور دیگر غیر اسلامی ممالک کو انھیں کے ساتھ ملحق کر دیا جائے، وہ یہ ہے کہ سارے مسلمان کسی ایک مسلم شخص پر متفق ہو کر اسے اپنا والی بنا لیں، پھر وہ قاضی مقرر کر لے یا خود مسلمانوں کے درمیان قاضی کا کام انجام دے اور ایسے ہی وہ کسی کو اپنا امام بنا لیں جو انھیں جمعہ کی نماز پڑھائے۔ (۲)

(ج)— اور اگر امام ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر عمل نہ ہو سکے تو عمومِ بلویٰ کی وجہ سے دار الاسلام اور دار الحرب کی تعریف میں صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد علیہما الرحمۃ) کا قول لیا جائے، اور اس قول پر عمل کرتے ہوئے ''دار الاسلام'' کے معنیٰ میں وسعت لائی جائے کہ ''دار الحرب'' محض ظہور احکام اسلام سے ''دار الاسلام'' ہو جائے گا۔ اس کے لیے مزید اور کوئی شرط نہیں۔

رہ گیا یہ اشکال کہ اس صورت میں ان ممالک کا بیک وقت دار الاسلام اور دار الحرب دونوں ہونا لازم آئے گا کیوں کہ وہاں احکام اسلام بھی رائج ہیں اور احکام کفر بھی، تو اگر محض ظہور احکام اسلام سے کوئی ''دار الاسلام'' ہو اور محض ظہور احکام کفر سے وہ ''دار الحرب'' ہو تو یہ حکومتیں بیک وقت دار الاسلام بھی ہوں گی اور دار الحرب بھی، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حدیث پاک ''الاسلام یعلُو و لا یُعلی'' کے پیش نظر جہت اسلام کو غلبہ دے کر اسے ''دار الاسلام'' ہی کہا جائے گا، دار الحرب نہ کہا جائے گا۔

(د)— اور اگر یہ وسعت نہ لائی جا سکے تو پھر آخری شکل یہی ہے کہ مذاہب ثلاثہ (مالکی، شافعی، حنبلی) میں سے کسی مذہب کی طرف عدول کیا جائے جن میں اقامتِ جمعہ و عیدین کے لیے نہ اسلامی شہر ہونا شرط ہے اور نہ سلطان ہی کی شرط ہے، اور فقہ حنفی کی کتابوں میں ایسی متعدّد نظیریں موجود ہیں جن میں ضرورت یا حاجت کی وجہ سے دوسرے مذہب کی طرف عدول کیا گیا ہے، جیسے زوجۂ مفقود الخبر کی عدت کے سلسلہ میں امام مالک کے مذہب پر فتویٰ ہے۔

---

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين، ج:۱، ص:۲۱٦.

(۲) فتح القدير، ج:٦، ص:۳٦٥.

پانچویں قسم میں شامل علما اور مقالہ نگار حضرات کا موقف یہ ہے کہ بلاد یورپ و امریکہ اور ان جیسے سارے ممالک دار الحرب ہی ہیں جہاں اصل مذہب حنفی کی رو سے جمعہ و عیدین ناجائز ہیں لیکن وہاں کے موجودہ حالات کے پیش نظر اپنے مذہب سے عدول کر کے مذاہب ثلاثہ (مالکی، شافعی، حنبلی) میں سے کسی ایک یا صرف مذہب مالکی کو اختیار کرتے ہوئے جواز و صحت کا حکم ہے۔ مگر پھر ان میں بھی اس حیثیت سے اختلاف نظر آیا کہ مذہب حنفی سے عدول کی وجہ "اسباب ستہ" میں سے کون سا سبب ہے، کسی نے عدول کا سبب تعامل کو بتایا، کسی نے عموم بلویٰ کو، کسی نے دین کی ضروری مصلحت کی تحصیل کو، کسی نے ازالۂ فساد مظنون بظن غالب کو، کسی نے حاجت بمنزلۂ ضرورت کو اور کسی نے کہا کہ یہاں بیک وقت اسباب ستہ میں سے کئی سبب پائے جا رہے ہیں۔

جو لوگ تعامل کو سببِ عدول بتاتے ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ ساری دنیا کے مسلمان جو غیر مسلم حکومتوں میں رہتے ہیں، یا وہاں آتے جاتے، اور تھوڑا یا زیادہ قیام کرتے ہیں، بلا تفریق عوام و خواص سب یا اکثر جمعہ کی نماز پڑھتے، پڑھاتے ہیں تو اس طرح اس بلادِ عالم کے اکثر مسلمین کا تعامل ہوا جو "اجماع مسلمین" کے درجہ میں ہے۔

جو حضرات عمومِ بلویٰ کو سبب عدول ٹھہراتے ہیں وہ اپنے موقف کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

چھٹے فقہی سیمینار زیر اہتمام مجلس شرعی مبارک پور منعقدہ ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۸ء میں "عمومِ بلویٰ" کی درج ذیل تعریف پر تمام مندوبین کا اتفاق ہو چکا ہے۔

"عموم بلویٰ: وہ حالت و کیفیت ہے جس کے باعث عوام و خواص سبھی محظور شرعی میں مبتلا ہوں اور دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی ایک کے تحفظ کے لیے اس سے بچنا حرج و مشقت یا ضرر کا سبب ہو۔" اس تعریف کی روشنی میں اب غیر مسلم ممالک میں حالات مسلمین کا جائزہ لیجیے۔ اصل مذہب کے لحاظ سے وہاں جمعہ و عیدین ناجائز و باطل ہیں، اور وہاں جمعہ و عیدین پڑھنا کئی گناہوں کا سبب ہے، اس لیے یہ افعال محظور شرعی ضرور ہوئے، اور اس محظور شرعی میں عوام و خواص سبھی مبتلا بھی ہیں، ممکن ہے کہ کچھ علما و خواص بہ نیتِ نفل شریک ہوتے ہوں، مگر نماز عیدین کے طور پر نفل نماز مشروع نہیں، اور دن کے نوافل میں قراءت بالجہر مشروع نہیں، امام نے اگر فرض کی نیت کی تو یہ جائز نہیں، صرف عوام کا ابتلا ہو اور کوئی عالم دین پھنس جائے تو بہ نیت نفل کسی حد تک شرکت کا امکان ہو سکتا ہے، لیکن جب عام طور پر علما و خواص بھی مبتلا ہوں اور بچ نہ سکتے ہوں تو یہ باعث حرج عام ضرر ہوگا، اور اکثر اس کا التزام کر لیا جائے کہ سبھی علما و خواص بہ نیت نفل شرکت کریں، پھر تنہا تنہا ظہر ادا کریں تو کم از کم جماعت ظہر کا ترک ضرور ہوگا جو بلا شبہہ ترک واجب ہے اور ترک واجب بعد اصرار گناہ کبیرہ اور گناہ کبیرہ کا علانیہ مرتکب فاسق معلن اور فاسق معلن کی امامت، شہادت وغیرہ ناجائز ہے، اس تجزیہ سے صاف ظاہر ہے کہ ان حکومتوں میں امرِ محظور میں صرف عوام ہی کا ابتلا نہیں، بلکہ خواص کا بھی ابتلا ہے اور ایسا ابتلا کہ اس سے بچنا دشوار تر ہے۔

اور "ازالۂ فسادِ مظنون بظنِ غالب" کو سبب عدول بتانے والوں کا کہنا یہ ہے کہ اگر ان غیر مسلم حکومتوں میں عوام کو جمعہ و عیدین سے بچنے کا حکم دیا جائے، یا تمام علما، حفاظ، قرّا ہی اس سے بچیں اور امامت نہ کریں تو یہ اپنے اوپر عوام کے لیے فتح باب طعن و غیبت ہوگا جس سے علما کی آبرو اور عوام کا دین متاثر ہوگا، دوسرے بیش تر عوام وہابیوں، دیوبندیوں کی امامت قبول کر لیں گے جس

کے باعث فی الحال ان کی نماز اور آئندہ ان کے ایمان کی بربادی کا ظن غالب ہے، ایسا فسادِ مظنون بظن غالب سے بڑھ کر ضرر اور حرج اور کیا ہو سکتا ہے۔''؟

ہاں اس سے بچنے کی یہ تدبیر ہو سکتی ہے کہ عوام و خواص سب کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے کہ وہ جیسے بھی اللہ کا نام لیں غنیمت ہے جیسا کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے باب جمعہ میں دیہات میں نماز پڑھنے والوں کے تعلق سے یہی موقف اختیار کیا ہے لیکن دارالحرب میں جمعہ کے تعلق سے یہ تدبیر کافی نہیں کیوں کہ دیہات میں جمعہ بعض روایاتِ مذہب پر صحیح ہے اور دارالحرب میں باتفاق ائمۂ مذہب جمعہ باطل ہے، پھر دیہات میں یہ چھوٹ صرف عوام کے لیے ہے، علما و خواص کے لیے نہیں، فتاویٰ رضویہ میں متعدّد مقامات پر اس کی صراحت ہے، مثلاً ایک مقام پر یہ الفاظ ہیں:

''مگر جاہل عوام اگر پڑھتے ہوں تو ان کو منع کرنے کی ضرورت نہیں کہ عوام جس طرح اللہ و رسول کا نام لے لیں غنیمت ہے۔'' (۱)

ایک جگہ ہے:

''یہ عوام کالانعام کے لیے ہے۔'' (۲)

حاجت بمنزلۂ ضرورت کو سبب عدول قرار دینے والوں کا کہنا یہ ہے کہ اہل سنت و جماعت کے دین واعتقاد کی حفاظت کے لیے اب اس کی ''شرعی حاجت بمنزلۂ ضرورت'' بھی ہے کہ عموماً لوگ جس مسجد میں نماز پڑھتے ہیں، اس مسجد کے امام، خطیب اور اس سے وابستہ علما و صلحا کے ہم مسلک اور ہم عقیدہ ہوتے ہیں، اور ہفتہ میں ایک بار جمعہ کی برکت سے آسانی کے ساتھ ان تک دین کا کچھ نہ کچھ ضروری پیغام پہنچ جاتا ہے۔ جو ان کے حفظ دین کا سبب بنتا ہے تو جمعہ قائم رکھنا اور اس میں علما و صلحا، خواص کا شریک ہونا عوام اہل سنت کو بدمذہبوں سے دور و نفور رکھنے اور ان کے ایمان، عقیدے، عمل کی حفاظت کا اب ناگزیر ذریعہ بن چکا ہے، جو شرعی ضرورت کا درجہ رکھتا ہے، اس کی نظیر تعلیم قرآن پر اجرت ہے، جس سے احادیث کثیرہ میں نہی وارد ہے اور ہمارے علمائے کرام کا مذہب بھی تحریم ہے، پھر بھی عرف و ضرورت کی بنا پر اس کے جائز ہونے کا فتویٰ ہوا۔ غور فرمائیے دوسرے مذاہب فقہ کے علما سے اجرت پر تعلیم حاصل کرنا ممکن تھا، اور اس میں قطعی کوئی محظور نہ تھا، پھر شافعی، مالکی، حنبلی مذہب اختیار کر لینا، دیوبندی، وہابی مذہب اختیار کرنے سے بہت آسان تھا پھر بھی اس صورت میں ضرورت کا تحقق ہوا تو آج کے حالات میں مسئلۂ دائرہ میں بھی ضرورت کا تحقق ہوگا۔

اس کے بعد مقالہ نگاروں نے یہ گفتگو شروع کی کہ جب اپنے مذہب سے عدول کے ''اسباب ستہ'' میں سے یہاں ایک سبب یا کئی سبب پائے جاتے ہیں تو مذاہب ثلاثہ میں سے کس مذہب کی طرف عدول کیا جائے۔ لیکن چوں کہ غیر اسلامی شہر میں جمعہ کا جواز اور اسلامی شہر کی شرط کا نہ ہونا صرف امام مالک کے مذہب میں واضح طور پر موجود ہے۔ جیسا کہ

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱۹، رضا اکیڈمی، ممبئی.
(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱٤، رضا اکیڈمی، ممبئی.

حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ نے اپنے مقالہ میں مذاہب اربعہ کی معتبر و مستند کتابوں سے اس کو ثابت فرمایا اور اخیر میں مذہب مالکی کی مستند کتاب "المدونۃ الکبری" (ج:۱، ص:۲۳۳) اور فقہ تقابلی کی مشہور کتاب "بدایۃ المجتہد و نہایۃ المتقصد" (ج:۱، ص:۱۵۹، ۱۶۰) کی عبارتوں سے ثابت فرمایا کہ مذہب مالکی میں محل جمعہ کا دارالاسلام ہونا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا ان ہی کا مذہب ایسا ہے جس کی بنیاد پر بلاد مذکورہ میں جمعہ کا جواز ہو سکتا ہے اس لیے اسی کے مطابق عمل کا فیصلہ ہوا، سیمینار کی دو نشستوں میں مسئلہ دائرہ کے تمام گوشوں پر کھل کر زور دار بحثیں ہوئیں، پھر باتفاق رائے یہ طے ہوا کہ غیر اسلامی ممالک میں اصل مذہب حنفی کے لحاظ سے جمعہ و عیدین ناجائز و باطل ہیں، لیکن اس وقت ازالۂ فساد مظنون بظن غالب اور عمومِ بلویٰ" کی وجہ سے امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب کو اپناتے ہوئے ان کی صحت و جواز کا حکم ہے۔ البتہ خواص ظہر احتیاطی بھی پڑھیں۔

☆☆☆☆

فیصلے

غیر مسلم حکومتوں میں جمعہ و عیدین

① دار الحرب اگر دار الامن ہے تو وہاں سے ہجرت واجب نہیں، مندوب ہے۔

قرآن مجید میں ہے:

﴿قَالُوْٓا اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا﴾ (۱)

اس کے تحت تفسیراتِ احمدیہ میں ہے:

ذكروا: أن الآية تدل علىٰ أن من لم يتمكن من إقامة دينه في بلده كما يجب و علم أنه يتمكن من إقامته في غيره حقت عليه المهاجرة. و في الحديث : من فرّ لدينه من أرض إلى أرض و إن كان شبرا من الأرض استوجبت له الجنة و كان رفيق أبيه إبراهيم و نبيه محمد صلوات الله عليهم أجمعين...

و في هذا الزمان إن لم يتمكن من إقامة دينه بسبب أيدي الظلمة أو الكفرة يفرض عليه الهجرة و هو الحق. اهـ (۲)

عمدۃ القاری میں ہے:

هجرة من كان مقيما ببلاد الكفر "و لا يقدر على إظهار الدين" فإنه يجب عليه أن يهاجر إلى دار الإسلام كما صرح به بعض العلماء. (۳)

② **دار الاسلام کی جامع تعریف:** شرح نقایہ میں کافی سے ہے:

---

(۱) قرآن مجید، سورۃ النساء، آیت: ۹۷

(۲) تفسیرات احمدیہ، ص: ۲۰۱، ۲۰۲

(۳) عمدۃ القاری، ص: ۲۹، ج: ۱

دار الإسلام ما يجري فيه حكم إمام المسلمين۔ (۱)

مايجري فيه حكم إمام المسلمين کا لفظ چار طرح کے بلاد کو عام ہے۔

(۱) وہ جہاں امام مسلمین کی سلطنت قائم ہو اور خود مختار ہو۔ (۲)

(۲) خود مختار نہ ہو بلکہ کسی سلطنتِ کفر کے تابع ہو۔ (۳)

(۳) بادشاہ غیر مسلم ہو مگر والی (وزیر اعلیٰ) مسلم ہو۔ (۴)

(۴) سلطنت اسلام کا زوال ہو چکا ہو مگر اس کے جاری کردہ شعائر اسلام کلاً یا بعضاً اب بھی باقی ہوں۔ (۵)

امام المسلمین کا لفظ خلیفہ، سلطان، والی سب کو عام ہے۔

۳ فتح القدیر کا جزئیہ:

”وإذا لم يكن سلطان، و لا من يجوز التقلد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة في بلاد المغرب الآن و بلنسية و بلاد الحبشة و أقروا المسلمين عندهم على مال يوخذ منهم يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليا فيولى قاضيا أو يكون هو الذي يقضي بينهم و كذا ينصبوا لهم إماما يصلي بهم الجمعة.“ (۶) خلاف مذہب حنفی ہے۔

علاوہ ازیں یہ عبارت ان بلاد سے متعلق ہے جو پہلے دار الاسلام تھے پھر ان پر تغلب کفار کے ساتھ احکام اسلام یکسر بند کر دیے گئے، اور زیر بحث مسئلہ ان بلاد سے متعلق ہے جن میں حکومت اسلام کبھی نہ رہی اور احکام اسلام بند نہیں، اس لیے عبارت فتح میں جو حکم ہے اس کے ساتھ ان بلاد کا الحاق نہیں ہو سکتا۔

کافی ابحاث کے بعد یہ طے ہوا کہ یورپ اور امریکہ وغیرہ کے بلاد میں جہاں عوام و خواص جمعہ و عیدین ادا کر رہے ہیں اور غیر مسلم حکومتوں کی طرف سے انہیں اجازت بھی ہے، وہاں جمعہ و عیدین سے انہیں روکنا سخت مفاسد کا باعث ہوگا جن کی تفصیل «مقالات» (۷) میں موجود ہے۔ اس لیے بالاتفاق دفع فساد مظنون بظن غالب کی خاطر اور اکثر مندوبین کے نزدیک بوجہ عموم بلویٰ بھی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر عمل کرنے اور جمعہ و عیدین ادا کرنے کی اجازت ہوگی۔ ساتھ ہی خواص کو ظہر ادا کرنے کا بھی حکم ہوگا۔

☆☆☆☆

---

(۱) فتاوی رضویہ ج:۳، ص: ۷۱۶، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاوی رضویہ ج:۳، ص: ۷۱۵، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) فتاوی رضویہ ج:۳، ص: ۷۱۵، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۴) فتاویٰ رضویہ ج:۸، ص: ۵۰۳، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۵) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص: ۷۱۶، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۶) فتح القدیر، کتاب أدب القاضی، ج:۷، ص: ۲۴۶، قبیل فروع فی العزل

(۷) ان مقالات کا خلاصہ «صحیفہ مجلس شرعی جلد سوم» میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔ ۱۲ مرتب غفرلہ۔

ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاقیں، تین ہیں

☆-فیصلہ

☆-چھٹے، ساتویں، آٹھویں اور نویں فقہی سیمیناروں کی قرارداد کی توثیق مع دستخط

فیصلہ

ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاقیں، تین ہیں

باجازت صدر ۱۱ ربجے یہ سوال سامنے آیا کہ ہمارے ملک کے کچھ آزاد خیال لوگ ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاقوں کو ایک ماننا چاہتے ہیں، اس سلسلے میں ہمیں اپنا موقف ایک اجتماعی فیصلہ کی شکل میں واضح کر دینا چاہیے، چنانچہ آج کی نشست میں پورے ملک سے شرکت فرمانے والے علماے اہل سنت نے باتفاق راے یہ فیصلہ صادر کیا کہ شوہر ایک مجلس میں تین طلاقیں دے تو تینوں طلاقیں واقع ہوں گی۔

سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں اس پر اجماع صحابہ قائم ہو چکا ہے، اور چاروں مذاہب حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی کے ائمہ کا بھی اس پر اتفاق ہے۔[1] واللہ تعالیٰ اعلم۔

چھٹے، ساتویں، آٹھویں اور نویں سیمینار کی قرارداد کی توثیق

آج مورخہ ۱۵ ر جمادی الاولیٰ ۱۴۲۵ھ مطابق ۴ ر جولائی ۲۰۰۴ء کی نشست میں چھٹے، ساتویں، آٹھویں اور نویں سیمیناروں کے طے شدہ امور تمام مندوبین نے بغور سنے اور توثیق کی۔

مسئلۂ "علاج بالدم" سے متعلق بہت سے امور سیمیناروں میں طے ہو چکے تھے پھر کسی اشکال کی وجہ سے وہ فیصل بورڈ کے حوالہ کیا گیا تھا اس سے متعلق طے شدہ امور اور اشکال و جواب بھی نشست میں سنائے گئے جس پر تمام مندوبین نے اتفاق کیا اور اسے فیصلہ کے طور پر صادر کرنا منظور کیا اس نشاندہی کے ساتھ کہ فیصل بورڈ کے دو ارکان کو اس میں تامل ہے۔

---

(۱) اس مسئلے کی تحقیق کتاب «صحیحین سے غیر مقلدین کا انحراف» میں ہے۔ (۱۲ مرتب غفرلہ)

دستخط مندوبین وشُرکا

(۱) عبدالحفیظ عفی عنہ — سرپرست مجلس شرعی وسربراہ اعلیٰ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۲) محمد احمد مصباحی — صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ وصدر مجلسِ شرعی
(۳) محمد نظام الدین رضوی — ناظم مجلس شرعی وصدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴) عبدالشکور — شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ
(۵) خواجہ مظفر حسین رضوی — شیخ الحدیث دار العلوم نور الحق، چرہ محمد پور، فیض آباد
(۶) مفتی شبیر حسن رضوی — شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیہ، روناہی، فیض آباد
(۷) محمد مطیع الرحمن مضطر — الجامعۃ الرضویہ مغل پورہ پٹنہ سٹی نمبر ۸
(۸) محمد عنایت احمد نعیمی — صدر المدرسین الجامعۃ الغوثیہ، اترولہ گونڈہ
(۹) محمد ادریس بستوی — مہنداول ضلع سنت کبیر نگر یوپی
(۱۰) نصیر الدین عزیزی — استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ
(۱۱) محمد عبدالمبین نعمانی قادری — رکن المجمع الاسلامی، ومہتمم دار العلوم قادریہ چریاکوٹ، مئو
(۱۲) نصر اللہ رضوی — استاذ مدرسہ فیض العلوم محمد آباد گوہنہ، مئو
(۱۳) محمد ایوب رضوی — مفتی وصدر المدرسین دار العلوم منظر حق، ٹانڈہ، امبیڈکر نگر
(۱۴) اعجاز احمد عفی عنہ — استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۱۵) زاہد علی سلامی — استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۱۶) محمد اختر کمال قادری — استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۱۷) محمد نسیم مصباحی — استاذ ومفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۱۸) قاضی فضل احمد مصباحی — استاذ ومفتی مدرسہ ضیاء العلوم کچی باغ بنارس
(۱۹) عبدالسلام مصباحی — استاذ مدرسہ انوار العلوم، تلسی پور، گونڈہ
(۲۰) زین العابدین شمسی — صدر المدرسین امداد العلوم مٹھنا، سدھارتھ نگر
(۲۱) بدر عالم مصباحی — رکن مجلس شرعی واستاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
(۲۲) صدر الوری قادری — رکن مجلس شرعی واستاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
(۲۳) محمد نظام الدین — استاذ علیمیہ جمداشاہی، بستی، یوپی
(۲۴) نفیس احمد مصباحی — رکن مجلس شرعی واستاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

(۲۵) اختر حسین بستوی	استاذ و مفتی دار العلوم علیمیہ، جمداشاہی، بستی، یوپی
(۲۶) مبارک حسین مصباحی	رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۲۷) عبد الحق رضوی	رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۲۸) محمد سلیمان مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ، سلطان پور، یوپی
(۲۹) محمد انور نظامی	ناظم مدرسہ فیض النبی کنگھرا، ضلع ہزاری باغ
(۳۰) شمس الہدیٰ عفی عنہ	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۳۱) محمد ابرار احمد امجدی برکاتی	مفتی مرکز تربیت افتاء اوجھا گنج، بستی
(۳۲) محمود احمد برکاتی	استاذ و مفتی دار العلوم قادریہ نوریہ، قادری نگر، دودھی، ضلع سون بھدر
(۳۳) قاضی فضل رسول مصباحی	استاذ مدرسہ سراج العلوم، برگدہی، ضلع مہراج گنج
(۳۴) شبیر احمد مصباحی	استاذ مدرسہ سراج العلوم، برگدہی، ضلع مہراج گنج
(۳۵) شہاب الدین احمد نوری	استاذ و مفتی دار العلوم فیض الرسول، براؤں شریف ضلع سدھارتھ نگر یوپی
(۳۶) عبد الغفار اعظمی	استاذ مدرسہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیر آباد، مئو
(۳۷) محمد علی فاروقی	مہتمم مدرسہ اصلاح المسلمین و دار الیتامی راے پور، چھتیس گڑھ
(۳۸) محمد معین الدین اشرفی مصباحی	استاذ و مفتی دار العلوم بہار شاہ، قندھاری بازار، حسنو کٹرہ، فیض آباد
(۳۹) محمد ناظم علی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ
(۴۰) نذر محمد	صدر المدرسین دار العلوم ربانیہ، باندہ، یوپی
(۴۱) آل مصطفی مصباحی	رکن مجلس شرعی، و استاذ جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو
(۴۲) ساجد علی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴۳) دستگیر عالم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴۴) محمد قاسم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴۵) جمال مصطفی قادری	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
(۴۶) اختر حسین فیضی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴۷) محمد رفیع الزماں مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴۸) مقصود احمد مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴۹) غلام نبی	دار الافتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ہائر پرچیز (کرایہ فروخت) کا حکم

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

ہائر پرچیز (کرایہ فروخت) کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ہائر پرچیز انگریزی زبان کے دو لفظوں کا مجموعہ ہے۔ ایک ہائر (Hire) جس کا معنی ہے کرایہ۔ دوسرا پرچیز (purchase) جس کا معنی ہے فروخت۔ اور معاہدہ کے لحاظ سے یہ دو عقدوں کا مجموعہ ہے۔ ایک اجارہ، دوسرے بیع، اسی لیے اس کو "کرایہ فروخت" اور کرایہ خرید" بھی کہتے ہیں۔

اس کاروبار میں خریدار کو سامان ماہ بہ ماہ یا سالانہ، ششماہی طے شدہ قسطوں پر یوں دیا جاتا ہے کہ آخری قسط ادا ہونے سے پہلے تک ہر قسط سامان کا کرایہ سمجھی جائے گی اور آخری قسط ادا کرتے ہی یہ سارا کرایہ سامان کے دام میں تبدیل ہو جائے گا اور اس کی ملکیت بائع سے خریدار کو منتقل ہو جائے گی، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ وہ قسطیں ایک حیثیت سے کرایہ بھی ہوتی ہیں اور ایک حیثیت سے دام بھی۔

"کرایہ" کی شکل یوں بنتی ہے کہ آخری قسط ادا ہونے سے پہلے تک سامان کا مالک بائع ہی قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ ادھار خریداری کا تصور ذہن میں بسا کر بقایا قسطوں پر ادھار کی وجہ سے ایک مقررہ شرح کے مطابق سود بھی لیا جاتا ہے۔ اس حیثیت سے یہ "دام" بھی ہے۔

حکومت ہند نے ۱۹۷۲ء میں ہائر پرچیز ایکٹ (Actxxvi of 1972) پاس کیا تھا جس کی وجہ سے اسے قانونی حیثیت حاصل ہو گئی۔

کرایہ فروخت کا تعارف: اس ایکٹ میں کرایہ فروخت کا تعارف ان الفاظ میں پیش کیا گیا ہے:

ہائر پرچیز (کرایہ فروخت) ایک ایسا معاہدہ ہے جس میں سامان کو کرایہ پر دیا جاتا ہے، جس کے ذریعہ کرایہ پر لینے والے کو معاہدے کی شرطوں کے مطابق اسی سامان کو خرید لینے کی مہلت رہتی ہے، اس معاہدے میں مندرجہ ذیل شرطیں بھی شامل ہوتی ہیں۔

(۱) سامان کا مالک سامان پر قبضہ فوراً ہی اس شرط پر دے دیتا ہے کہ وہ شخص طے شدہ مدتوں میں قسط پر رقم کی ادائیگی کرتا رہے گا۔

(۲) سامان کی ملکیت اس شخص کو آخری قسط کی ادائیگی پر منتقل ہوگی۔

(۳) جب تک کہ سامان کی ملکیت منتقل نہیں ہو جاتی خریدار کو یہ حق حاصل رہے گا کہ وہ اس معاہدے کو رد کر دے۔[۱]

قریب قریب یہی تشریح اربابِ معاشیات نے بھی کی ہے۔ چناں چہ معاشیات کی اہم کتاب "جدید طریقۂ تجارت و تنظیم تجارت" میں ہے:

"کرایہ فروخت کاروبار" سے مراد وہ کاروبار ہے جس میں گاہک کو قسطوں (Instalmint) پر مال فروخت کیا جاتا ہے لیکن مال پر خریدار کو ملکیت اسی وقت حاصل ہوگی جب وہ تمام قسطیں ادا کرے گا۔

دوسرے الفاظ میں "کرایہ فروخت" کے طریقے کے مطابق تمام ادا کی جانے والی قسطیں مال کا کرایہ تصور کی جاتی ہیں، جب تمام قسطیں ادا ہو جاتی ہیں تب "فروخت" کا لین دین مکمل ہوتا ہے۔ اگر کوئی قسط ادا نہیں کی جاتی تو وہ مال فروخت کرنے والا واپس لے سکتا ہے اور ادا شدہ قسطیں ضبط کی جا سکتی ہیں، مال کا خریدار پہلی قسط ادا کرنے کے بعد ہی مال پر قبضہ کر لیتا ہے لیکن اس کا مالک فوراً نہیں بن جاتا بلکہ تمام اقساط کی ادائیگی کے بعد مالک ہوتا ہے۔

کرایہ فروخت کا طریقہ قسطوں (خریداری) کے طریقے سے مختلف ہے کیوں کہ اس میں مال کی ملکیت پہلی قسط ادا کرنے کے بعد ہی خریدار کو منتقل ہو جاتی ہے۔[۲]

طریقِ کار: جدید طریقۂ تجارت میں طریقِ کار کی تفصیل اس طرح ہے:

اس قسم کے کاروبار میں فروخت کرنے والا خریدار سے عدالتی کاغذ پر خانہ پُری کراتا ہے اور اپنے یہاں کے چھپے ہوئے فارم پر خریدار کے دو ضامنوں کے دستخط لیتا ہے۔ یہ ضمانت اس بات کی ہوتی ہے کہ اگر خریدار نے مقررہ قسطیں ادا نہ کیں تو یہ ضامن قسطیں ادا کریں گے۔ کاغذات کی تکمیل کے بعد پہلی قسط ادا کرنے پر چیز خریدار کے حوالے کر دی جاتی ہے اور پھر وہ ہر ماہ مقررہ تاریخ تک قسط کی مقرر رقم ادا کرتا رہتا ہے، یہاں تک کہ پوری قسطیں ادا کر دیتا ہے، کاروبار کی یہ شکل آج کل عام ہو رہی ہے۔ اور یہ بالواسطہ مغربی ممالک سے تعلق رکھتی ہے۔[۳]

نیز اسی میں ہے:

کرایہ فروخت کمپنیاں اپنے سرمایہ کا تخمینہ پہلے سے کر لیتی ہیں، خاص طور سے وہ چند باتوں پر خصوصی توجہ دیتی ہیں:

(۱) کاروبار شروع کرتے وقت آمدنی کم ہوگی اور اخراجات زیادہ ہوں گے۔ اور کافی عرصہ کے بعد قسطوں کی ادائیگی

---

(۱) فنڈامینٹل اینڈ ایڈوانسڈ اکاؤنٹنگ، ص: ۷٤۱، باب: ۲۲ هائر پرچیز اِکاؤنٹس

(۲) جدید طریقۂ تجارت، ص: ٤٦٤، ج:۱

(۳) جدید طریقۂ تجارت، ص: ٤٦٤، ٤٦٥، ج ۱:، کرایہ فروخت کاروباری ادارے

"آمدنی" یا عملی سرمایہ کا کام دے گی۔

(۲) صنعت کار کا روپیہ کاروبار کی اشیا کی شکل میں دوسروں کے پاس ہے۔

(۳) صنعت کار کو سستی در پر سود مل سکے تاکہ اس کو نقصان نہ ہو، یہ صنعت کار لمبے عرصہ، درمیانی عرصہ اور مختصر عرصہ کے لیے قرضہ جات لے سکتا ہے۔

یہ قرضے مالیاتی کمپنیوں (Finance Companies) سے بھی لیے جا سکتے ہیں، جو بڑے شہروں میں کرایہ فروخت کے اداروں کو مالیات دینے کی غرض سے قائم کی جاتی ہیں، ایک مالیاتی کمپنی، کرایہ فروخت کمپنی کے ساتھ مل کر کام کرتی ہے۔ جب کوئی شخص کوئی چیز کرایہ فروخت پر خریدنا چاہتا ہے۔ تو اس کو ایک "فارم تجویز" (Proposal Form) دیا جاتا ہے، جس میں مالیاتی کمپنی کو مال لکھا جاتا ہے۔ اس فارم کو بھر کر خریدار "کرایہ فروخت کمپنی" کے پاس جاتا ہے جس کو گاہک کی مالی حالت کے بارے میں تصدیق کرنی ہوتی ہے۔ اس فارم کے ساتھ کرایہ فروخت کمپنی ایک فروخت دستاویز بھیجتی ہے جس سے مالیاتی کمپنی اس مال کی مالک ہو جائے۔

اب مالیاتی کمپنی گاہک کے بارے میں جانکاری حاصل کر کے اس کے ساتھ "کرایہ فروخت" کا معاہدہ کرتی ہے، گاہک کو معاہدہ کرتے وقت کچھ رقم مالیاتی کمپنی کو ادا کرنی ہوتی ہے۔ اب مالیاتی کمپنی کرایہ فروخت کمپنی کو حکم دیتی ہے کہ گاہک کو اشیا سپرد کر دی جائیں، کرایہ فروخت کمپنی اشیا دے کر گاہک سے رسید لے لیتی ہے اور مالیاتی کمپنی کو روانہ کر دیتی ہے، اس رسید کے ملنے کے بعد مالیاتی کمپنی کرایہ فروخت کمپنی کو بقیہ رقم ادا کر دیتی ہے۔ اب لین دین مکمل ہو جاتا ہے۔ بقیہ قسطیں اب گاہک براہ راست مالیاتی کمپنی کو ادا کرتا ہے۔ واجب الادا تاریخ پر بقیہ قسطوں کی ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں مالیاتی کمپنی کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ مال خریدار سے واپس لے کر ضبط کر لے، خطرہ کم کرنے کے لیے مالیاتی کمپنی شروع میں خاصی رقم پیشگی لے لیتی ہے اور ادھار کا عرصہ کم کرتی ہے۔[۱]

کرایہ فروخت کی اشیا: اس قسم کی دُکانوں میں ضروریاتِ زندگی کی وہ اشیا فروخت ہوتی ہیں جن کی قیمت اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ عوام کا ایک بڑا طبقہ انھیں نہیں خرید سکتا، اس لیے ان اشیا کی قیمت قسطوں میں وصول کی جاتی ہے، ان اشیا میں مکانات، ریڈیو، ٹیلی ویژن، سلائی کی مشین، ٹرانزسٹر، گیس کے چولہے، فرنیچر، گھڑیاں، فریزر، ہیٹر، ٹرک، موٹر کار، مشین، دفتری ساز و سامان، ٹائپ رائٹر، ہوٹل اور اسپتالوں کے سامان وغیرہ شامل ہیں، اس طرح کرایہ فروخت کے ادارے بہت سی اشیا فروخت کرتے ہیں۔

اشیا کو کرایہ فروخت پر دینے سے پہلے خریدار کے متعلق یہ اطمینان کر لینا ضروری ہوتا ہے کہ وہ قابل اعتماد ہے جو مقررہ وقت پر قسطیں ادا کر دے گا اس لیے جن لوگوں کی آمدنی مستقل ہوتی ہے، انھیں ترجیح دی جاتی ہے۔[۲]

ہائر پرچیز ایکٹ کی دفعہ ۴ کے مطابق ہائر پرچیز معاہدے میں مندرجہ ذیل امور کی وضاحت ہونی چاہیے:

---

(۱) جدید طریقۂ تجارت، ص: ٤٦٦، ج: ۱

(۲) جدید طریقۂ تجارت، ص: ٤٦٥، ج: ۱

(۱) سامان کی ہائر پرچیز قیمت۔
(۲) سامان کی نقد قیمت یعنی وہ قیمت جس کو نقد ادا کرنے پر کرایہ پر لینے والا شخص اسے خرید سکتا ہو۔
(۳) معاہدہ کس تاریخ کو ہوا۔
(۴) قسطوں کی تعداد، ہر قسط کی الگ الگ رقم، اور اس رقم کی ادائیگی کا طریق کار۔
(۵) جو سامان لیا گیا اس کا ذکر۔[۱]

کتاب ”ہائر پرچیز اکاؤنٹ“ بلاک ۲ میں ہے:

جب اشیا قسطوں میں ادائیگی کی شرط پر فروخت کی جائیں تو تاخیر کے ذریعہ لی جانے والی قیمت ہمیشہ نقد بیچی جانے والی قیمت سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہ اضافی قیمت ایک تو عدم ادائیگی کے خطرات کے عوض میں ہوتی ہے، دوسرے اس میں سود اور ہرجانہ بھی شامل ہوتا ہے۔ لیکن حساب و کتاب کی آسانی کے لیے دونوں قیمتوں کا یہ فرق بطور سود مانا جاتا ہے۔ اس لیے لازمی ہے کہ کرایہ دار قیمت کو سامان کی نقد قیمت اور سود میں تقسیم کر دیا جائے۔ یعنی دونوں کو الگ الگ رکھا جائے۔ اور بہر حال اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہیے کہ معاہدہ کے بعد فوراً جو قسط ادا کی جائے گی، اس پر کوئی سود نہیں لگے گا۔ دوسرا نکتہ یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ ہر قسط کی شرح سود یکساں نہیں ہوگی۔ بلکہ ہر قسط میں یہ رقم کم ہوتی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سود بقایا رقم پر لیا جاتا ہے، نہ کہ پوری رقم پر، اس لیے بہر حال آخری قسط کا سود دوسری قسطوں سے کم ہوگا۔

واضح ہو کہ قسط ماہانہ بھی ہو سکتی ہے، سالانہ بھی، اور سہ ماہی و شش ماہی بھی، عموماً بڑے سامانوں کی قسط سالانہ ہوتی ہے۔

(چارٹ اقساط کرایہ فروخت)

شمار قسط	کل نقد قیمت	قسط کی رقم	ادا کیا گیا سود	میزان
(1)	29800/=	8000/=	x	8000/=
(2)	21800/=	6910/=	1090/=	8000/=
(3)	14890/=	7255/=	745/=	8000/=
(4)	7635/=	7635/=	365/=	8000/=
		29800/=	22500/=	32000/=
		نقد قیمت[۲]	کل سود	کرایہ خرید قیمت

جدید طریقۂ تجارت میں ”کرایہ فروخت کاروبار“ کے فوائد اور نقائص پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، نقائص میں سے دو

(۱) فنڈا مینٹل اینڈ ایڈوانسڈ اکاؤنٹنگ، باب:۲۲
(۲) تلخیص ہائر پرچیز اکاونٹ بلاک، ۲ شائع کردہ اندرا گاندھی او پین یونیورسیٹی

بطور خاص قابل ذکر ہیں:

(۱) اس طریقے کے مطابق چیزوں کی قیمت ان کی اصل قیمت سے بہت زیادہ وصول کی جاتی ہے کہ بقایا قسطوں پر فروخت کرنے والا خریدار سے سود بھی وصول کرتا ہے۔ (۲) لوگوں کا رجحان تعین کی طرف ہو جاتا ہے اور لوگ غیر ضروری سامان بھی خریدنے لگتے ہیں، اس میں فروخت کرنے والوں کو بھی نقصانات برداشت کرنے پڑتے ہیں۔ (ج:۱، ص:۴۶۶)

یہ ہے ''کرایہ فروخت کی حقیقت'' قانونی و معاشی نقطۂ نظر سے۔ اب ضرورت ہے کہ شرعی نقطۂ نظر سے بھی اس کا جائزہ لیا جائے اور فقہ اسلامی کے اصول و فروع کے معیار پر اسے رکھ کر یہ عیاں کر دیا جائے کہ اسلام کے ماننے والے اس کاروبار کے قریب آسکتے ہیں یا دور رہنا ہی ضروری ہے؟ اس لیے علمائے کرام کی خدمات عالیہ میں عرض ہے کہ:

➊- شرعی نقطۂ نظر سے ''کرایہ فروخت'' کی حقیقت کیا ہے، کیا شریعت میں ایسے کاروبار کی کوئی نظیر موجود ہے جو دو عقدوں کا مجموعہ مرکب ہو؟

➋- اور بہر حال یہ کاروبار شرعاً جائز ہے یا ناجائز؟

➌- ناجائز ہو تو اس سے بچنے کے لیے کوئی شرعی حل یا حیلہ ممکن ہے، یا نہیں؟

➍- بیش قیمت اشیا مثلاً بس، ٹرک، ٹریکٹر وغیرہ کی نقد خریداری میں انکم ٹیکس کا خطرہ ہر آن لاحق ہوتا ہے تو اس سے بچنے کے لیے کرایہ فروخت کا طریقہ اختیار کرنا کسی شرط کے ساتھ جائز ہے، یا نہیں؟

امید ہے کہ اپنے تحقیقی جواب سے مشکور فرمائیں گے۔

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات و ابحاث

ہائر پرچیز (کرایہ فروخت) کا حکم

از: مولانا عبدالحق رضوی و مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ

جو لوگ تعامل کو سببِ عدول بتاتے ہیں، ان کا کہنا یہ ہے کہ ساری دنیا کے مسلمان جو غیر مسلم حکومتوں میں رہتے ہیں، یا وہاں آتے جاتے اور تھوڑا یا زیادہ قیام کرتے ہیں، بلا تفریق عوام و خواص سب یا اکثر جمعہ کی نماز پڑھتے، پڑھاتے ہیں، تو اس طرح اس پر بلادِ عالم کے اکثر مسلمین کا تعامل ہوا جو "اجماعِ مسلمین" کے درجہ میں ہے۔

جو حضرات عمومِ بلویٰ کو سببِ عدول ٹھہراتے ہیں وہ اپنے موقف کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

چھٹے فقہی سیمینار زیر اہتمام مجلسِ شرعی مبارک پور منعقدہ ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۸ء میں "عمومِ بلویٰ" کی درج ذیل تعریف پر تمام مندوبین کا اتفاق ہو چکا ہے۔

"عمومِ بلیٰ: وہ حالت و کیفیت ہے جس کے باعث عوام و خواص سبھی محظور شرعی میں مبتلا ہوں اور دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی ایک کے تحفظ کے لیے اس سے بچنا حرج و مشقت یا ضرر کا سبب ہو۔"

اس تعریف کی روشنی میں اب غیر مسلم ممالک میں حالاتِ مسلمین کا جائزہ لیجیے۔ اصل مذہب کے لحاظ سے وہاں جمعہ و عیدین ناجائز و باطل ہیں، اور وہاں جمعہ و عیدین پڑھنا کئی گناہوں کا سبب ہے، اس لیے یہ افعال محظور شرعی ضرور ہوئے، اور اس محظور شرعی میں عوام و خواص سبھی مبتلا بھی ہیں، ممکن ہے کہ کچھ علما و خواص بہ نیتِ نفل شریک ہوتے ہوں، مگر نمازِ عیدین کے طور پر نفل نماز مشروع نہیں، اور دن کے نوافل میں قراءت بالجہر مشروع نہیں، امام نے اگر فرض کی نیت کی تو یہ جائز نہیں، صرف عوام کا ابتلا ہو اور کوئی عالمِ دین پھنس جائے تو بہ نیتِ نفل کسی حد تک شرکت کا امکان ہو سکتا ہے، لیکن جب عام طور پر علما و خواص بھی مبتلا ہوں اور بچ نہ سکتے ہوں تو یہ باعثِ حرج عام ضرر ہوگا، اور اگر اس کا التزام کر لیا جائے کہ سبھی علما و خواص بہ نیتِ نفل شرکت کریں، پھر تنہا تنہا ظہر ادا کریں تو کم از کم جماعتِ ظہر کا ترک ضرور ہوگا جو بلا شبہہ ترکِ واجب ہے اور ترکِ واجب بعد اصرار گناہِ کبیرہ، اور گناہِ کبیرہ کا علانیہ مرتکب فاسقِ معلن اور فاسقِ معلن کی امامت، شہادت وغیرہ

ناجائز ہے، اس تجزیہ سے صاف ظاہر ہے کہ ان حکومتوں میں امرِ محظور میں صرف عوام ہی کا ابتلا نہیں، بلکہ خواص کا بھی ابتلا ہے اور ایسا ابتلا کہ اس سے بچنا دشوار تر ہے۔

اور "ازالۂ فسادِ مظنون بظنِ غالب" کو سببِ عدول بتانے والوں کا کہنا یہ ہے کہ اگر ان غیر مسلم حکومتوں میں عوام کو جمعہ و عیدین سے بچنے کا حکم دیا جائے، یا تمام علما، حفاظ، قرّا ہی اس سے بچیں اور امامت نہ کریں تو اپنے اوپر عوام کے لیے فتحِ بابِ طعن و غیبت ہوگا جس سے علما کی آبرو اور عوام کا دین متاثر ہوگا، دوسرے بیش تر عوام وہابیوں، دیوبندیوں کی امامت قبول کر لیں گے جس کے باعث فی الحال ان کی نماز اور آئندہ ان کے ایمان کی بربادی کا ظن غالب ہے، ایسا فسادِ مظنون بظنِ غالب سے بڑھ کر ضرر اور حاجت اور کیا ہو سکتا ہے؟

ہاں اس سے بچنے کی یہ تدبیر ہو سکتی ہے کہ عوام و خواص سب کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے کہ وہ جیسے بھی اللہ کا نام لیں غنیمت ہے، جیسا کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے بابِ جمعہ میں دیہات میں نماز پڑھنے والوں کے تعلق سے یہی موقف اختیار کیا ہے لیکن دار الحرب میں جمعہ کے تعلق سے یہ تدبیر کافی نہیں، کیوں کہ دیہات میں جمعہ بعض روایاتِ مذہب پر صحیح ہے اور دار الحرب میں بہ اتفاق ائمۂ مذہب جمعہ باطل ہے، پھر دیہات میں یہ چھوٹ صرف عوام کے لیے ہے، علما و خواص کے لیے نہیں، فتاویٰ رضویہ میں متعدّد مقامات پر اس کی صراحت ہے، مثلاً ایک مقام پر یہ الفاظ ہیں:

"مگر جاہل عوام اگر پڑھتے ہوں تو ان کو منع کرنے کی ضرورت نہیں کہ عوام جس طرح اللہ و رسول کا نام لے لیں غنیمت۔"(۱)

ایک جگہ ہے:

"یہ عوام کالانعام کے لیے ہے۔"(۲)

حاجت بمنزلہ ضرورت کو سببِ عدول قرار دینے والوں کا کہنا یہ ہے کہ اہلِ سنت و جماعت کے دین و اعتقاد کی حفاظت کے لیے اب اس کی شرعی حاجت بمنزلِ ضرورت" بھی ہے، کہ عموماً لوگ جس مسجد میں نماز پڑھتے ہیں، اس مسجد کے امام، خطیب اور اس سے وابستہ علما و صلحا کے ہم مسلک اور ہم عقیدہ ہوتے ہیں، اور ہفتہ میں ایک بار جمعہ کی برکت سے آسانی کے ساتھ ان تک دین کا کچھ نہ کچھ ضروری پیغام پہنچ جاتا ہے، جو ان کے حفظِ دین کا سبب بنتا ہے، تو جمعہ قائم رکھنا اور اس میں علما، صلحا، خواص کا شریک ہونا عوامِ اہلِ سنت کو بد مذہبوں سے دور و نفور رکھنے اور ان کے ایمان و عقیدے، عمل کی حفاظت کا اب ناگزیر ذریعہ بن چکا ہے، جو شرعی ضرورت کا درجہ رکھتا ہے، اس کی نظیر تعلیمِ قرآن پر اجرت ہے، جس سے احادیثِ کثیرہ میں نہی وارد ہے اور ہمارے علمائے کرام کا مذہب بھی تحریم ہے، پھر بھی عرف و ضرورت کی بنا پر اس کے جائز ہونے کا فتویٰ ہوا۔ غور فرمائیے دوسرے مذاہبِ فقہ کے علما سے اجرت پر تعلیم حاصل کرنا ممکن تھا، اور اس میں قطعی کوئی

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱۹، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱٤، رضا اکیڈمی، ممبئی

محظور نہ تھا، پھر شافعی، مالکی، حنبلی مذہب اختیار کر لینا، دیوبندی، وہابی مذہب اختیار کرنے سے بہت آسان تھا، پھر بھی اس صورت میں ضرورت کا تحقق ہوا تو آج کے حالات میں مسئلۂ دائرہ میں بھی ضرورت کا تحقق ہو گا۔

اس کے بعد مقالہ نگاروں نے یہ گفتگو شروع کی کہ جب اپنے مذہب سے عدول کے "اسبابِ ستہ" میں سے یہاں ایک سبب یا کئی سبب پائے جاتے ہیں تو مذاہبِ ثلاثہ میں سے کس مذہب کی طرف عدول کیا جائے، لیکن چوں کہ غیر اسلامی شہر میں جمعہ کا جواز اور اسلامی شہر کی شرط کا نہ ہونا صرف امام مالک کے مذہب میں واضح طور پر موجود ہے۔ جیسا کہ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ نے اپنے مقالے میں مذاہب اربعہ کی معتبر و مستند کتابوں سے اس کو ثابت فرمایا، اور اخیر میں مذہب مالکی کی مستند کتاب "المدونة الکبریٰ" (ج:۱، ص:۲۳۳) اور فقہ تقابلہ کی مشہور کتاب "بداية المجتهد و نهاية المقتصد" (ج:۱، ص:۱۵۹، ۱۶۰) کی عبارتوں سے ثابت فرمایا کہ مذہبِ مالکی میں محلِ جمعہ کا دار الاسلام ہونا شرط نہیں ہے، لہٰذا ان ہی کا مذہب ایسا ہے جس کی بنیاد پر بلادِ مذکورہ میں جمعہ کا جواز ہو سکتا ہے اس لیے اسی کے مطابق عمل کا فیصلہ ہوا۔ سیمینار کی دو نشستوں میں مسئلۂ دائرہ کے تمام گوشوں پر کھل کر زور دار بحثیں ہوئیں، پھر بہ اتفاقِ رائے یہ طے ہوا کہ غیر اسلامی ممالک میں اصل مذہبِ حنفی کے لحاظ سے جمعہ و عیدین ناجائز و باطل ہیں، لیکن اس وقت ازالۂ فسادِ مظنون بظنِ غالب اور عمومِ بلویٰ کی وجہ سے امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب کو اپناتے ہوئے ان کی صحت و جواز کا حکم ہے۔ البتہ خواص ظہرِ احتیاطی بھی پڑھیں۔

☆☆☆☆

فیصلے

ہائر پرچیز (کرایہ فروخت) کا حکم

(۱) اس پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ معاملہ ابتداءً اجارہ، انتہاءً بیع ہے۔

اس لیے کہ یہ معاہدہ میں مذکور ہوتا ہے کہ آخری قسط ادا کرنے کے بعد سامان لینے والا مالک ہو جائے گا اور اگر کوئی قسط ادا نہ کر سکا تو سامان بائع کی ملک پر باقی رہے گا اور ادا شدہ قسطیں کرایہ شمار ہوں گی، چوں کہ اجارہ کی حقیقت بیع المنافع بالعوض ہے وہ متحقق ہے کہ سامان لینے والا ایک قسط ادا کرنے کے بعد سامان پا جاتا ہے اور اسے فائدہ اٹھانے کا حق مل جاتا ہے، اور بیع کی حقیقت مبادلۃُ المال بالمال ہے وہ آخری قسط ادا کرنے کے بعد متحقق ہو جاتی ہے، اور سامان لینے والے کو ملکیت بھی مل جاتی ہے، اس لیے یہ عقد ابتداءً اجارہ، انتہاءً بیع ہے۔

مفتی محمد مطیع الرحمن مضطر نوری رضوی اس عقد کو صرف بیع مانتے ہیں۔

(۲) اکثر حضرات یہ بھی مانتے ہیں کہ یہ اجارہ بشرط البیع ہے۔ اس لیے کہ ابتداے عقد میں ہی تملیکِ منافع بالعوض کے معاہدہ کے ساتھ آخری قسط ادا کر دینے کی تقدیر پر بیع کا اور ملک کی منتقلی کا بھی معاہدہ ہوتا ہے۔ صرف تین حضرات (خواجہ مظفر حسین صاحب، مفتی عنایت احمد نعیمی صاحب، مولانا شمس الہدیٰ صاحب) اس کے قائل ہیں کہ ابتداءً بیع کی کوئی شرط نہیں ہوتی ہے، شروع میں صرف اجارہ ہوتا ہے، آخر میں جا کر صرف بیع ہوتی ہے۔ دونوں عقد دو وقتوں میں ہوتے ہیں اور دونوں اپنی اپنی جگہ جائز ہیں، لہٰذا ہائر پرچیز (معاملہ کرایہ فروخت) جائز ہے، جب کہ ان کے علاوہ تمام حضرات (بشمول مفتی مطیع الرحمن صاحب) شرط فاسد کے باعث اس معاملہ کو ناجائز مانتے ہیں۔

شریعت میں اس معاملہ کے جواز کی صورت یہ ہے کہ مسلمان یہ معاملہ غیر مسلم مالیاتی ادارے، یا یہاں کی حکومت کے بینک سے کریں بشرطے کہ سامان لہو ولعب کا نہ ہو بلکہ اس کے کام کا ہو، مثلاً ٹرک، بس، ٹیمپو، رکشا، وغیرہ، اور ساتھ ہی بازار میں جانچ کر کے یہ اطمینان حاصل کر لے کہ کرایہ فروخت پر لیے گئے سامان پر کرایہ، اضافی رقم اور دام کے نام پر جتنے روپے اسے دینے پڑ رہے ہیں اتنے ہی، یا اس سے زیادہ بازار سے اتنی مدت کے لیے ادھار لینے پر دینے پڑیں گے۔

بس، ٹرک، وغیرہ بیش قیمت اشیا کے نقد لینے پر اگر اسے واقعی انکم ٹیکس دینا پڑے اور کرایہ فروخت کا طریقہ اختیار کرنے پر انکم ٹیکس کے بالمقابل ضرر کم ہو یا مساوی ہو تو یہاں کی حکومت کے بینک سے یا غیر مسلم مالیاتی ادارے سے یہ کاروبار کر سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسلم بینکوں کے لیے کرایہ فروخت کا جائز متبادل یہ ہے کہ سامان کو اجارہ پر دے اور کرایہ فروخت کی صورت میں اسے جو نفع ملتا وہ نفع مع لاگت جوڑ کر مجموعی میزان کو مدت اجارہ پر قسطوں کی شکل میں تقسیم کر دے۔ اس کے لیے وہ دو طرح کا فارم رکھے، ایک اجارہ کا، دوسرا وعدۂ بیع کا۔ عقد اجارہ کا فارم پر کر کے کسٹمر سے دستخط کرالے پھر وعدۂ بیع کا فارم پر کرے جس میں یہ صراحت ہو کہ کرایہ کی تمام اقساط وصول ہونے پر بینک اپنے کسٹمر کے ہاتھ وہ سامان مثلاً ایک روپیہ میں فروخت کر دے گا۔ یہ "شرعی کرایہ فروخت" کا طریقہ ہے، اس طور پر مسلمانوں کے لیے باہم یہ کاروبار کرنا جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

گیارہواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۸/ ۱۹/ ۲۰/ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۶ھ

مطابق ۲۹/ ۳۰/ ۳۱/ جولائی ۲۰۰۵ء

بروز جمعہ، شنبہ، یک شنبہ

بمقام: سید عاشق شاہ بخاری مسجد، پالا گلی چار نل ڈونگری

ممبئی، مہاراشٹر

موضوعات

⑱- مسعیٰ اور مسجدِ حرام کی چھت سے سعی و طواف

⑲- بیمہ وغیرہ میں ورثہ کی نام زدگی کی شرعی حیثیت

⑳- فقدانِ زوج کی مختلف صورتوں کا حکم

㉑- فسخِ نکاح بوجہِ تعسّرِ نفقہ

㉒- فلیٹوں کی خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

مسعیٰ اور مسجدِ حرام کی چھت سے سعی و طواف

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

مسعیٰ اور مسجدِ حرام کی چھت سے سعی و طواف کا مسئلہ

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظمِ مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم٭ حامدًا و مصلیًا و مسلمًا

آج کل موسمِ حج میں بے پنا بھیڑ بھاڑ کی وجہ سے صفا و مروہ کے درمیان فرشِ زمین پر سعی دشوار سے دشوار تر ہوتی جا رہی ہے، کثرتِ ازدحام کی وجہ سے گھٹن سی محسوس ہوتی ہے اور کتنے حجاج تو دب جاتے اور بسا اوقات اس سے آگے کے مراحل بھی طے کر لیتے ہیں، ایسا زیادہ تر بعدِ حج ہوتا ہے، اور حج کو روانگی سے پہلے قریب قریب کچھ اس طرح کے مناظر سامنے آتے ہیں، ایسے حالات میں کثیر حجاج ''مسعیٰ'' کی چھت سے سعی کرتے ہیں اور بہت سے حجاج تو عام حالت میں بھی چھت سے سعی کرتے نظر آتے ہیں۔ کیوں کہ سلف و خلف کے زمانے میں کبھی ایسا نہ ہوا اس لیے حج کے زمانے میں یہ سوال عوام و خاص کے درمیان گردش کرتا رہتا ہے کہ چھت سے سعی درست ہے یا نہیں؟

چھت زمین کی سطح سے کافی بلند ہے جب کہ صفا و مروہ کے پہاڑ اپنی موجودہ قد و قامت کے لحاظ سے اس کے مقابل بہت پست ہیں مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ یہ پہاڑ بار بار توڑے گئے ہیں، سات سال کے وقفے سے دو بار میں نے خود ان کے شکست و ریخت کا تکلیف دہ منظر دیکھا ہے، کچھ نیچے سے زمین بھی پاٹ کر اونچی کر دی گئی ہے، ان وجوہ کے باعث اب وہ اس قدر پست ہو چکے ہیں کہ صرف ان کو دیکھ کر یہ احساس نہیں کیا جا سکتا کہ وہی عظمت والے پہاڑ ہیں، جنہیں خدائے قدیر نے اپنی نشانیوں سے شمار فرمایا ہے:

''اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ''(۱)

''جبل صفا'' حقیقت میں ''جبل بو قبیس'' کا ایک ٹکڑا ہے اور ''بو قبیس'' ہموار کیے جانے کے باوجود آج بھی اتنا بلند و بالا ہے کہ ''مسعیٰ'' کی چھت اس کے مقابلے پست نظر آتی ہے، اور ''جبل مروہ'' حقیقت میں ''جبل قُعیقِعان'' کا ایک ٹکڑا ہے اور آج بھی تقریباً دونوں کی مُرافقت کا خوبصورت منظر مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ مروہ کی سرحد ختم ہوتے ہی ''جبل قُعیقعان'' پر روڈ اور اس کے بعد عمارات کا سلسلہ نظر آتا ہے، ظاہر ہے اسے ہموار کرنے میں کچھ کم کیا گیا ہو گا پھر بھی آپ ''مسعیٰ'' کی چھت سے گزرتے ہوئے مروہ کی طرف چلے جائیں تو محسوس ہو گا کہ یہ چھت بلندی میں ''جبل قُعَیقعان'' کے مساوی ہے کیوں کہ چھت سے آگے جانے کے لیے نیچے نہیں اترنا پڑتا، اور یہ بھی ایک امر مسلم ہے کہ مروہ کی بلندی صفا سے کم تھی، بلکہ زیادہ کم تھی۔ تحقیق کے لیے تاریخ مکہ معظّمہ، کتبِ اسماو لغات، اسلامی انسائیکلو پیڈیا، تفاسیر و شروحِ حدیث وغیرہا کا مطالعہ معاون ثابت ہو گا۔

راقم الحروف کا اندازہ ظنِ غالب کی حد تک یہ ہے کہ مروہ کی پہاڑی کم از کم اپنے دامن سے سٹی ہوئی موجودہ پہاڑی کی اونچائی سے ضرور بلند رہی ہوگی، یوں ہی ''صفا'' کی بلندی بھی ''بو قبیس'' کی بلندی کے آس پاس رہی ہوگی آخر ''جبل یا پہاڑ'' کے اطلاق کے لیے کم از کم اتنی بلندی تو ہونی ہی چاہیے جو ایک چھت کی بلندی سے زیادہ ہو، عرفِ عام میں پہاڑ کے ساتھ بلندی کا تصور ذہنوں میں رچا بسا ہے، حتیٰ کہ اس سے بلند و بالا چیزوں کو تشبیہ دی جاتی ہے۔

خزائن العرفان میں ہے:

''صفا و مروہ مکہ معظّمہ کے دو پہاڑ ہیں جو کعبۂ معظّمہ کے مقابل جانبِ شرق میں واقع ہیں، مروہ شمال کی طرف مائل اور صفا جنوب کی طرف ''جبل ابی قبیس'' کے دامن میں ہے۔

اشعۃ اللمعات میں بابِ قصۂ حجۃ الوداع میں ہے:

''وصفا نام کوہے ست متّصل بہ بو قبیس۔'' (۲)

امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک صفا و مروہ کے درمیان سعی واجب ہے اور امام مالک و شافعی و احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک رکن ہے کہ سعی درست نہ ہو تو دَم سے بھی اس کی تلافی نہ ہوگی۔

قاله النووی في شرح صحيح مسلم ص: ٤١٣ ج:١، في باب ''السعي بين الصفا و المروة ركن لا يصح الحج إلا به.''

احادیث نبویہ میں سعی کے لیے ''طواف بین الصفا و المروۃ یا سعی بین الصفا و المروۃ'' کا لفظ آیا ہے، اور کتبِ فقہ میں ''سعی بین الصفا و المروۃ'' اور کتاب اللہ میں ''اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا'' وارد ہے جس کا مطلب امت

(۱) البقرۃ:۲، آیت:۱۵۸

(۲) اشعۃ اللمعات، باب قصۃ حجۃ الوداع، ج:۲، ص:۳۳۷

نے ”طواف بینھما “ہی سمجھا اور اسی کے مطابق برابر عمل کیا، تفسیر روح المعانی میں ہے:

قد وقع الإجماع على مشروعية الطواف بينهما في الحج و العمرة. (۱)

اس کے برخلاف آج کے حالات کے تناظر میں چھت سے سعی ”سعی فوق الصفا و المروۃ“ ہے، نہ کہ ”سعی بین الصفا والمروۃ“ ہاں قرائن کا تقاضا یہ ہے کہ یہ سعی آج بھی ”بین الصفا و المروۃ“ ہی ہے گو خلاف مسنون ہے جیسا کہ گزشتہ سطور سے سے اندازہ ہوتا ہے۔ اس لیے عرض ہے کہ صفا اور مروہ کی اصل بلندی کی اپنے طور پر بھی تحقیق فرمالیں، پھر درج ذیل حل طلب نکات کی وضاحت فرمائیں۔

❶- آج کے زمانے میں مسعیٰ کی سے سعی کیا واقع میں” سعی بین الصفا و المروۃ“ ہے، یا فوق الصفا و المروۃ.؟

❷- اگر یہ سعی ”فوق الصفا و المروۃ “ہو تو کیا صفا و مروہ کی فضا کے درمیان واقع ہونے کی وجہ سے وہ سعیٔ واجب سے سبک دوشی کے لیے کافی ہوگی؟

❸- یا کم از کم ازدحامِ شدید کے عذرِ معقول کے باعث اس کی اجازت شرعاً ہوگی؟

❹- اسی کے ساتھ اس امر کی بھی وضاحت فرمائیں کہ مسجد حرام کی چھت سے طوافِ کعبۂ مقدسہ کا حکم کیا ہے؟

واضح ہو کہ سالِ گزشتہ سے چاہِ زمزم کی وسیع و عریض جگہ بھی مطاف میں شامل کر لی گئی ہے، جس کے باعث مطاف کافی کشادہ ہو گیا ہے، اور عام حالات میں بھیڑ اتنی زیادہ نہیں ہوتی جو حرج کی باعث ہو، بہت سے حجاج بلا ضرورت بھی مسجد حرام شریف کی چھت طواف کے لیے استعمال کرتے اور اپنے آپ کو تھکاتے ہیں تو انہیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے یا آدابِ مسجدِ حرام کا حکم شرعی جاری کیا جائے۔ بینو اتو جروا .

☆☆☆☆

---

(۱) تفسیر روح المعانی، ج:۲، ص:۲۵، مبحث فی الصفا والمروۃ

خلاصۂ مقالات بعنوان

مسعیٰ اور مسجدِ حرام کی چھت سے سعی و طواف

تلخیص نگار: مولانا زاہد علی سلامی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

اس عنوان پر ۵۵/ مقالات اس وقت میرے پیشِ نظر ہیں، جن کا خلاصہ سوالات کی ترتیب کے لحاظ سے یہ ہے۔

پہلا سوال :- آج کے زمانے میں مسعیٰ کی چھت سے سعی کیا واقع میں "سعی بین الصفا والمروۃ" ہے، یا "فوق الصفا والمروۃ"؟

اس مسئلے کے تعلق سے پینتالیس مقالہ نگار حضرات اس رائے پر متفق ہیں کہ یہ حقیقۃً "سعی بین الصفا والمروۃ" ہے اور ان کے سوا بقیہ حضرات نے اس کو مجازاً یا حکماً یا عرفاً "سعی بین الصفا والمروۃ" مانا ہے، جو لوگ چھت سے سعی کو "سعی بین الصفا والمروۃ" مانتے ہیں وہ اس امر میں اتحاد کے باوجود دلائل اور طرزِ استدلال میں اختلافِ رائے رکھتے ہیں، جس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

علامہ قاضی عبد الرحیم بستوی، بریلی شریف فرماتے ہیں:

"چوں کہ صفا و مروہ کے بہت سے درجات زمین دوز ہو چکے ہیں، نیز اوپر سے بھی ان کی بلندی توڑ کر کم کر دی گئی ہے، اس لیے یہ امر واقع ہے کہ ان کی بلندی موجودہ چھت کی بلندی سے زیادہ تھی۔"

یہی رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

مولانا عبد الحق رضوی، مولانا شہاب الدین نوری، مولانا ابرار احمد امجدی، مولانا محمد رابع نورانی، مولانا افروز قادری، مولانا محمد سلیمان مصباحی، مولانا معین الدین اشرفی، مولانا اشتیاق عالم مصباحی، مولانا شمشاد عالم مصباحی، مولانا ناصر حسین مصباحی، مولانا محمود علی مشاہدی۔

مولانا محمد حنیف خان رضوی بریلی شریف، لکھتے ہیں:

”صفا و مروہ شعائر اللہ ہیں، اور مسجد و کعبہ کی طرح انھیں بھی عظمت و بزرگی حاصل ہے، اور ایسی شرف و فضیلت والی چیز کی بالائی سطح پر کوئی حد بندی نہیں کی جاتی، بلکہ ان کی چھت اور اوپری سطح سے ملاحق و محاذی فضا بھی انھیں کے حکم میں ہوتی ہے، لہٰذا ان کی بالائی سطح سے مافوق فضا کو بھی انھیں کے حکم میں مانا جائے گا۔“

مفتی محمد ایوب خاں نعیمی، مراد آباد، لکھتے ہیں:

”**(الف)** طوافِ حولِ کعبہ پر قیاس کرتے ہوئے **(ب)** کو صفا و مروہ کو معاذ اللہ شہید کر دیا جائے تو ” سعیِ بین “ کا حکمِ وجوب فضا کے لحاظ سے ہی باقی رہ جائے گا، یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کے انہدام سے وجوبِ سعی کا حکم معدوم ہو جائے گا۔“

یہی رائے علامہ محمد ہاشم نعیمی اور مولانا اختر حسین بستوی کی بھی ہے۔ مؤخر الذکر محاذات میقات پر بھی قیاس کرتے ہیں۔

مفتی محمد نظام الدین رضوی، صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ مبارک پور، لکھتے ہیں:

[الف]۔ اصطلاحاتِ جغرافیہ میں ہے: کوہ یا پہاڑ زمین کا وہ اونچا حصہ ہے جو سطحِ زمین سے دو ہزار فٹ سے زیادہ اونچا ہو، دو ہزار فٹ سے کم اونچے پہاڑ کو پہاڑی کہتے ہیں۔ بہت سے اہلِ علم حضرات نے صفا و مروہ کو ”جبل“ یعنی پہاڑ کہا، جب کہ کچھ اہلِ علم نے اسے ”جبل صغیر“ یعنی پہاڑی بھی کہا۔ اس کے پیشِ نظر صفا و مروہ کو اگر جبل صغیر یعنی پہاڑی بھی مانا جائے تو اس کی بلندی دو ہزار فٹ کے آس پاس یعنی چھ سو پینتالیس میٹر ہوئی، جب کہ کم سے کم بلندی ایک محتاط اندازے اور مشاہدتی تخمینے سے سو میٹر یعنی تین سو دس فٹ سے زیادہ ضرور تھی، جبھی تو ان دونوں کو ”جبل بو قبیس“ اور ”جبل قعیقعان“ کی ناک کا درجہ دیا گیا۔ اب فرض کیجیے کہ نصف پہاڑی یا زائد زمین دوز ہو گئی، تو بھی اس کی بلندی سطحِ زمین سے پچاس میٹر یعنی ایک سو پچیس فٹ یا کچھ کم ضرور ہے۔

اب رہی مسعیٰ کی چھت کی بلندی تو ” رحلة الحج بين الامس واليوم “ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں۔کہ دو منزلہ مسعیٰ کی کل بلندی اکیس (۲۱) میٹر ہے۔۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صفا و مروہ کی بلندی مسعیٰ کی موجودہ چھت سے انتیس (۲۹) میٹر زیادہ ضرور ہے۔

[ب]۔ احادیثِ نبویہ اور کتبِ مذہب میں ”سعی بین الصفا والمروة“ کا جو لفظ وارد ہوا ہے، اس کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ سعی دونوں پہاڑوں کی محاذات میں ہو، لیکن عرفاً اس کا مفہوم یہ ہے کہ صفا سے مروہ تک کی درمیانی فضا محلِ سعی ہے، خواہ وہ فضا دونوں کی محاذات میں واقع ہو یا ان کے مافوق آسمان تک ہو۔ حضرت مفتی صاحب نے اپنے اس موقف کی معقولیت پر تقریباً پانچ صفحات پر مشتمل آیاتِ قرآنیہ اور علمائے راسخین کی تصریحات سے تائیدات پیش کی ہیں۔

مولانا محمد عالم گیر مصباحی، اسی موقف کی تائید کرتے ہوئے مزید لکھتے ہیں:

”چوں کہ یہ سعی صفا و مروہ کی حدود و قیود میں داخل و شامل ہے، اس لیے یہ سعی اصلاً و حقیقۃً ”بین الصفا والمروة“ ہی ہے۔“

مفتی عنایت احمد نعیمی، بلرام پور، لکھتے ہیں:

"بینیّت کے لیے نہ جبلین سے پستی لازمی اور نہ ہی دونوں کے بیچوں بیچ واقع ہونا ضروری، بالفرض اگر سعی دونوں مبارک پہاڑوں کی چوٹی کی برابری سے بھی کی جائے تو بھی کافی ہے۔"

مولانا عبدالغفار اعظمی، خیر آباد، لکھتے ہیں:

سطحِ سمندر سے شہر مکہ کی بلندی ایک قول کے مطابق دو سو اسی اور ایک قول کے مطابق تین سو تیس میٹر ہے، جب کہ صفا و مروہ سے بلند نظر آتی ہے، مگر صفا کی اصل جغرافیائی بلندی سے ضرور کم ہے۔"

یہی رائے مولانا نصر اللہ رضوی کی ہے۔ مقدارِ پیمائش میں کچھ اختلاف کے ساتھ یہی رائے، مولانا غلام جیلانی مصباحی اور مولانا خواجہ آصف رضا مصباحی کی بھی ہے۔

مولانا عبدالسلام رضوی، تلسی پور، لکھتے ہیں:

"چوں کہ مسعیٰ کی چھت کی موجودہ اونچائی نزولِ حکم حج و عمرہ کے وقت کی بلندی سے بہت کم ہے۔"

مفتی محمد حبیب اللہ نعیمی مصباحی، بلرام پور، لکھتے ہیں:

"چوں کہ مسعیٰ کی چھت بغیر کسی کم و کاست و انحراف کے ٹھیک محاذات مسعیٰ ہی میں واقع ہے۔"

مفتی بدر عالم مصباحی، اشرفیہ مبارک پور، لکھتے ہیں:

"لفظ "بین" عربی زبان کا لفظ ہے، جو دو چیزوں کے درمیان کے بُعد کا نام ہے، خواہ وہ بُعد تحتی ہو یا فضائی۔ ان دونوں چیزوں کی محاذات میں ہو یا مافوق سب "بین" کہلائے گا۔

راقم الحروف (زاہد سلامی) کا موقف بھی یہی ہے۔ نیز اس کی تائید میں متعدّد فقہی مثالیں بھی درجِ مقالہ ہیں۔ مولانا دستگیر عالم مصباحی، مولانا رفیع الزماں مصباحی، مولانا مقصود احمد مصباحی اساتذۂ اشرفیہ مبارک پور اور مولانا محمد جابر خاں، متعلّم شعبۂ تحقیق کی رائے بھی یہی ہے۔ مولانا مسعود احمد برکاتی اشرفیہ، مبارک پور بھی اس سے اتفاق رائے کرتے ہوئے محاذاتِ میقات اور بحالتِ پرواز صحتِ وقوفِ عرفہ پر بھی قیاس کرتے ہیں۔

مولانا نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور، لکھتے ہیں:

"لفظ "بین" دو یا چند چیزوں کے درمیان مسافت اور دوری بتانے کے لیے آتا ہے، خواہ زمین کی ہو یا فضا کی۔ پھر صفا و مروہ کے درمیان مسعیٰ کی چھت صرف فضاے محض بھی نہیں، بلکہ وہ ان دیواروں اور ستونوں پر قائم ہے جو فرشِ مسعیٰ سے متّصل باتصال قرار ہے۔" مولانا محمد اسحاق رضوی بھی اسی نظریے سے قریب ہیں۔

مولانا شمس الہدیٰ رضوی، اشرفیہ مبارک پور، لکھتے ہیں:

"سعی میں بنیادی چیز ہے صفا و مروہ کے مابین کی مسافت کا استیعاب، اور وہ یہاں متحقق ہے۔"

مولانا محمد ناظم علی مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور، لکھتے ہیں:

"چوں کہ مسعیٰ کی چھت صفا و مروہ کی اصل بلندی سے زیادہ نہیں، بلکہ ان دونوں پہاڑوں کی اصل بلندی کے مابین ہی

ہے، نہ کہ مافوق، اس لیے یہ سعی "بین الصفا و المروۃ" ہے، نہ کہ "فوق الصفا و المروۃ"۔ فوق الصفا و المروۃ کی یہاں کوئی صورت ہی نہیں، کہ صفا و مروہ کے درمیان جو وسعت ہے آسمان تک بین الصفا و المروۃ ہی ہے۔"

مولانا نظام الدین قادری، جمداشاہی کی بھی رائے یہی ہے۔ نیز لکھتے ہیں:

"علاوہ ازیں "بین" کا تعلق زبان اور لغت سے ہے، اور چھت سے سعی کرنے والے اس سعی کو صفا و مروہ کے "بین" میں مان کر دوڑتے ہیں۔ اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ وہ سعی "بین الصفا و المروۃ" ہے، "فوق الصفا و المروۃ" نہیں ہے، کیوں کہ دوڑنے والے عامی ہی سہی، لیکن دربارۂ زبان ان کا فہم بھی معتبر ہونا چاہیے۔"

مولانا نثار احمد رضوی، حسن پور، جے پی نگر، مسلمانوں کے تعامل کو دلیل بناتے ہوئے کچھ اس طرح لکھتے ہیں:

"چوں کہ بیسوں سال سے مسلمانانِ عالم خواہ علما ہوں یا عوام، بلا نکیر (بین الصفا و المروۃ سمجھ کر ہی) مسعیٰ کی چھت سے سعی کر رہے ہیں، لہٰذا یہاں تعامل مسلمین بھی متحقق ہے۔"

مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج، لکھتے ہیں:

"صفا و مروہ کے درمیان سعی کی تحقیق کے لیے صفا و مروہ کے بیچ ہونے والی فضا کو حرکت کے ساتھ قطع کرنا ہے، اور یہ مسعیٰ کی چھت سے ہونے والی سعی کے اندر پایا جا رہا ہے۔ نیز اگر کسی شخص نے گھر میں نہ داخل ہونے کی قسم کھائی، پھر وہ گھر کی چھت پر چڑھ گیا تو حانث ہو جاتا ہے۔"

مفتی محمد نسیم مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور، لکھتے ہیں:

"چوں کہ سعی سے مقصود صفا و مروہ کے بیچ چلنا ہے، خواہ وہ پہلے کی طرح نیچی، ناہموار زمین ہو یا پٹی ہوئی بلند مسطح، اور اگر مزید پٹائی کر کے صفا و مروہ سے کافی بلند کر دی جائے تب بھی بینیّت باقی رہے گی۔"

مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی، گھوسی، لکھتے ہیں:

"مسعیٰ کی فضا "بین الصفا و المروۃ" کو بھی شامل ہے، جس طرح اونچی سطح سے طواف، کعبہ ہی کا طواف ہے، یہاں بہ اعتبارِ حقیقت صرف اسی قدر درکار ہے کہ سعی صفا و مروہ سے خارج نہ ہو، خواہ سطح زمین میں یا چھت میں، یا فضائے صفا و مروہ میں۔ اور درایت کا تقاضا بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔"

مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور، لکھتے ہیں:

"کتبِ تاریخِ مکہ سے ظاہر ہے کہ صفا و مروہ کی اصل بلندی موجودہ وقت کی بلندی سے کہیں زیادہ تھی، اور ان دونوں کی بلندی کے مابین جس طریقے سے بھی قطع مسافت کر لی جائے، سعی مامور سے سبک دوشی کے لیے کافی ہے۔"

اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ موصوف کے نزدیک چھت سے سعی "سعی بین الصفا و المروۃ" ہی ہے۔

مولانا مجاہد حسین رضوی، الٰہ آباد اور مولانا صلاح الدین مصباحی، جمشید پور ان دونوں حضرات نے اس مسئلے میں اپنا موقف یعنی "سعی بین الصفا و المروۃ" ہی ہے، لکھا ہے۔ لیکن اس پر کوئی دلیل پیش نہیں کی۔

اب کچھ لمحات ان مقالہ نگار حضرات کی خدمت میں جن کا موقف یہ ہے کہ مسعیٰ کی چھت سے سعی اصل وحقیقت کے اعتبار سے "فوق الصفاوالمروۃ" ہے۔ہاں حکماً یا مجازاً یا عرفاً "بین الصفاوالمروۃ" ہے۔

مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد، اور مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور، تعبیرِ ادا میں تھوڑے فرق کے ساتھ لکھتے ہیں:

"ازدحامِ شدید کی صورت میں بوجہ عذر شرعی مسعیٰ کی چھت سے سعی جائز ہے۔"

اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک چھت سے سعی "سعی بین الصفا والمروۃ" نہیں ہے۔"

مولانا مبارک حسین مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور، لکھتے ہیں:

حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے "بین الصفا والمروۃ" دونوں پہاڑوں کے محاذات تک محدود ہے، مسعیٰ کی چھت کو شامل نہیں، لیکن مجاز عرفی کے اعتبار سے آسمان تک کی فضا کو شامل ہے۔" کچھ آگے لکھتے ہیں کہ "مسعیٰ کی چھت سے سعی کرنے میں حقیقتاً "مشی علی الارض" کا فقدان ہے جو واجب ہے۔" لفظ "بین" پر عمدہ بحث درجِ مقالہ ہے۔

مولانا صدر الوریٰ قادری، اشرفیہ، مبارک پور، لکھتے ہیں:

"عہدِ قدیم میں صفا کی جو بلندی تھی، موجودہ مسعیٰ کی چھت اس سے اونچی ہے، اس لیے مسعیٰ کی چھت سے سعی بہ اعتبارِ اصل وحقیقت "فوق الصفا والمروۃ" ہی ہے۔ البتہ مجازاً اسے "بین الصفا والمروۃ" کہا جائے گا۔"

یہی رائے مولانا عارف اللہ مصباحی، محمد آباد، اور الجامعۃ الاشرفیہ کے شعبۂ تقابل ادیان کے متعلّم مولانا نیاز احمد مصباحی کی ہے۔

مولانا قاضی فضل احمد، بنارس، لکھتے ہیں:

"اس زمانے میں مسعیٰ کی چھت سے سعی "سعی بین الصفا والمروۃ" نہیں بلکہ "فوق الصفا والمروۃ" ہے۔ مسعیٰ در حقیقت بطنِ وادی، یعنی صفا و مروہ کے درمیان وہ نشیبی حصہ ہے جو پہاڑ کے دامن میں ہے، نہ کہ پہاڑ کے بالمقابل سطح زمین سے کافی بلند"

یہی موقف ہے مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج، اور مولانا جمال مصطفیٰ قادری، اشرفیہ مبارک پور کا بھی۔

مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور، تمام مقالہ نگاروں کے درمیان اپنے موقف میں کچھ اس طرح ممتاز نظر آتے ہیں:

"چوں کہ صفا و مروہ کی اصل بلندی بہت زیادہ نہیں تھی، اور جو کچھ بلندی تھی بھی وہ بار بار زمین کو پاٹنے کی وجہ سے زیرِ زمین ہوگئی، اس لیے واقع اور نفس الامر میں یہ سعی "بین الصفا والمروۃ" نہیں بلکہ "بین فضاء الصفا والمروۃ" ہے۔

دوسرا سوال تھا- اگر یہ سعی "فوق الصفا والمروۃ" ہو تو کیا صفا و مروہ کی فضا کے درمیان واقع ہونے کی وجہ

سے سعی واجب سے سبک دوشی کے لیے کافی ہوگی؟

اس کے جواب میں انچاس [۴۹] مقالہ نگار حضرات کہتے ہیں کہ چھت سے بہر حال سعی جائز اور واجب سے سبک دوشی کے لیے کافی ہے۔ یہ موقف اولاً ان تمام حضرات کا ہے جو چھت سے سعی کو "بین الصفا والمروۃ" مانتے ہیں، اور ان کی تعداد پینتالیس [۴۵] ہے۔ ساتھ ہی جو حضرات اسے "فوق الصفا والمروۃ" یا "بین فضاء الصفا والمروۃ" کہتے ہیں، ان میں بھی چار [۴] حضرات نے اسے جائز اور واجب سے سبک دوشی کے لیے کافی مانا ہے۔ وہ حضرات یہ ہیں:

مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد، مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور، مولانا عارف اللہ مصباحی، محمد آباد، مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور۔

پھر یہ تمام انچاس [۴۹] حضرات جو بہر حال جواز کے قائل ہیں، ان میں اٹھائیس [۲۸] حضرات یہ کہتے ہیں جائز تو ہے، مگر بلا عذر خلافِ سنت یا خلافِ ادب یا مکروہ ہے۔ وہ حضرات یہ ہیں:

مفتی محمد ایوب خاں نعیمی، مراد آباد، مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور، مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد، مولانا محمد حنیف خاں رضوی، بریلی شریف، مفتی محمد نظام الدین رضوی، صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، مولانا مجاہد حسین رضوی، الہ آباد، مولانا نثار احمد رضوی، حسن پور، جے پی نگر، مولانا نصر اللہ رضوی، محمد آباد، مولانا شہاب الدین نوری، براؤں شریف، مولانا عبد السلام رضوی، تلسی پور، مفتی نذر محمد قادری، باندہ، مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی، مولانا محمد سلیمان رضوی، سلطان پور، مولانا محمد عالم گیر مصباحی، جودھ پور، مولانا محمد اسحاق رضوی، رام پور، مولانا صلاح الدین مصباحی، جمشید پور، مولانا عارف اللہ مصباحی، محمد آباد، مولانا شمس الہدیٰ رضوی، راقم الحروف (زاہد سلامی) مولانا محمد ناظم علی مصباحی، مولانا محمد نسیم مصباحی، مولانا مقصود احمد مصباحی، مولانا ساجد علی مصباحی، مولانا دستگیر عالم مصباحی، مولانا افروز قادری، مولانا رفیع الزماں مصباحی، اساتذۂ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، جمدا شاہی، مولانا محمد جابر خاں مصباحی متعلّم درجۂ تحقیق، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

ان کے بر خلاف چھ حضرات چھت سے سعی کو ناجائز اور واجب سے سبک دوشی کے لیے ناکافی مانتے ہیں۔ وہ حضرات یہ ہیں:

مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس، مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج، مولانا مبارک حسین مصباحی، مولانا صدر الوریٰ مصباحی، مولانا جمال مصطفیٰ قادری، اساتذۂ اشرفیہ، مبارک پور، اور شعبۂ تقابل ادیان کے متعلّم مولانا نیاز احمد مصباحی۔

تیسرا سوال تھا- یا کم از کم ازدحام شدید کے عذرِ معقول کے باعث اس کی اجازت شرعاً ہوگی؟

اس کے جواب میں تمام ہی مقالہ نگار حضرات کا اس امر پر اتفاق ہے کہ بوجہِ عذرِ معقول چھت سے سعی جائز و درست ہوگی۔

مسجد حرام کی چھت سے طوافِ کعبہ مقدسہ کا حکم

اس مسئلے کے تعلق سے تین موقف سامنے آئے:

① مطلقاً جائز بلا کراہت۔

② ازدحامِ شدید کی صورت میں جائز بلا کراہت، اور بے ضرورت ہو تو خلافِ سنت و مکروہ۔

③ ازدحامِ شدید کی صورت میں جائز، اور بے ضرورت ہو تو ناجائز و ممنوع۔

پہلا موقف- علامہ قاضی عبد الرحیم بستوی، بریلی شریف کا ہے اور ان کے ہم نوا ہیں مولانا محمد ہاشم نعیمی، مراد آباد اور مولانا غلام جیلانی مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور۔

دوسرا موقف- حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، صدر شعبۂ افتا، جامعہ اشرفیہ کا ہے۔ اور ان کے ہم نوا پینتالیس (۴۵) مقالہ نگار حضرات ہیں، اور وہ یہ ہیں:

مولانا محمد حنیف خاں رضوی، بریلی شریف، مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور، مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد، مفتی نذر محمد قادری، باندہ، مفتی محمد حبیب اللہ نعیمی، بلرام پور، مولانا نصر اللہ رضوی، محمد آباد، مولانا عبد الغفار اعظمی، خیر آباد، مولانا شہاب الدین نوری، براؤں شریف، مولانا محمد رابع نورانی، براؤں شریف، مولانا عبد السلام رضوی، تلسی پور، مولانا محمد نظام الدین قادری، جمدا شاہی، مولانا نثار احمد رضوی، حسن پور، جے پی نگر، مولانا محمد اسحاق رضوی، رام پور، مولانا صلاح الدین مصباحی، جمشید پور، مولانا محمد عالم گیر مصباحی، جودھ پور، مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج، مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور، مولانا فضل رسول مصباحی، مہراج گنج، مولانا معین الدین اشرفی، فیض آباد، مولانا اختر حسین بستوی، جمدا شاہی، مولانا ابرار احمد امجدی، اوجھا گنج، بستی، مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی، مولانا مجاہد حسین رضوی، الہ آباد۔ مولانا عبد الحق رضوی، مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، مفتی بدر عالم مصباحی، مولانا ناظم علی مصباحی، مولانا مسعود احمد برکاتی، مفتی محمد نسیم مصباحی، مولانا صدر الوریٰ مصباحی، مولانا نفیس احمد مصباحی، مولانا مبارک حسین مصباحی، راقم الحروف (زاہد سلامی)، مولانا جمال مصطفیٰ قادری، مولانا مقصود احمد مصباحی، مولانا دستگیر عالم مصباحی، مولانا ساجد علی مصباحی، مولانا رفیع الزماں مصباحی، مولانا خواجہ آصف رضا مصباحی، اساتذۂ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ شعبۂ تحقیق اور شعبۂ تقابلِ ادیان جامعہ اشرفیہ کے طلبہ مولانا محمود علی مشاہدی، مولانا محمد جابر خاں مصباحی، مولانا اشتیاق عالم مصباحی، مولانا نیاز احمد مصباحی، مولانا شمشاد عالم مصباحی۔

تیسرا موقف- مفتی عنایت احمد نعیمی، بلرام پور کا ہے۔ اور ان کے ہم نوا یہ چھ حضرات ہیں:

مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس، مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، متعلّم شعبۂ تخصص فی الفقہ، اشرفیہ، مبارک پور۔ نیز حضرت مفتی محمد ایوب خاں نعیمی، مراد آباد، مولانا عارف اللہ مصباحی، محمد آباد، مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور، مولانا افروز قادری، اشرفیہ، مبارک پور۔

فیصلے

مسعیٰ اور مسجدِ حرام کی چھت سے سعی و طواف

نکات بحث: بین الصفاوالمروۃ کا مفہوم اور مسعیٰ کی تعیین۔

بین الصفاوالمروہ کا معنی بلحاظ اجزاے ترکیبی: صفاومروہ کی حقیقی بلندی (زمین سے چوٹی تک) کا درمیانی حصہ۔

بین الصفا والمروہ کا معنی اجمالی حقیقی: صفاومروہ کے درمیان(۱) کی فضا خواہ حقیقی صفاومروہ سے نیچے ہو یا اوپر آسمان تک سب اس معنی کے لحاظ سے بین الصفاوالمروہ ہے اور وہ سب مسعیٰ ہے۔

مسعیٰ کی چھت سے سعی: مسلمانوں کو چاہیے کہ اس طریقہ سے قریب تر رہیں جو رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، ظاہر ہے کہ عہد رسالت میں سعی زمین پر ہی ہوتی تھی، کسی چھت پر نہیں؛ اس لیے جہاں تک گنجائش ملے زمین سے سعی کی پابندی کی جائے۔ ورنہ بلا وجہ طریقۂ سنت کے خلاف عمل ہوگا۔ ہاں! ازدحام یا ساعی کے مرض وضعف کی حالت میں چھت سے سعی بلا کراہت درست ہے۔

چھت سے طواف: اگر مسجد حرام کی چھت سے کعبۂ مقدسہ کا طواف ہو تو فرض طواف ادا ہو جائے گا جب کہ درمیان میں دیوار وغیرہ حاجب نہ ہو۔ لیکن اگر نیچے مطاف میں گنجائش ہے تو چھت سے طواف مکروہ ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں بلا ضرورت مسجد کی چھت پر چڑھنا اور چلنا پایا جاتا ہے جو مکروہ ہے۔ ساتھ ہی اس حالت میں طواف، کعبہ سے قریب تر ہونے کے بجائے بہت دور ہو رہا ہے اور بلا وجہ اپنے کو سخت مشقت اور تکان میں ڈالنا بھی ہوتا ہے جب کہ قریب تر مقام سے طواف کرنا افضل ہے اور بلا وجہ اپنے کو مشقت میں ڈالنا منع — ہاں! اگر نیچے گنجائش نہ ہو یا گنجائش ہونے تک انتظار سے کوئی مانع ہو تو چھت سے طواف بلا کراہت جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

☆☆☆☆☆

---

(۱)۔ ”درمیان“ سے مراد وہ جگہ ہے جہاں حضور سیدِ عالم ﷺ اور آپ کے اصحابِ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم عبادت کی نیت سے مخصوص طریقے پر چلے، اور وہی مسعیٰ بھی ہے، یہ جگہ لمبائی میں صفا سے مروہ تک ہے اور چوڑائی میں وہ حد ہے جو پرانے مسعیٰ میں ایک دیوار سے دوسری دیوار تک ہے۔ عہدِ رسالت سے حج ۲۰۰۷ء تک ساری دنیا کے مسلمان اسی حد میں رہ کر سعی کرتے تھے، اس کی تحقیق صحیفۂ مجلسِ شرعی جلد ۴ میں ہے۔ ۱۲ مرتب غفرلہ۔

بیمہ وغیرہ میں وَرَثہ کی نامزدگی کی شرعی حیثیت

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

بیمہ وغیرہ میں وَرَثہ کی نام زدگی کی شرعی حیثیت

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظمِ مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

لائف انشورنس، فکس ڈپوزٹ و ڈاک خانے کی مختلف اسکیموں میں روپے جمع کرنے کے لیے جو فارم پُر کیے جاتے ہیں اس میں ایک خانہ وارث کی نام زدگی کا بھی ہوتا ہے، اس خانے میں ایک، یا کئی وارثین کے نام لکھنے کی گنجائش افراد، یا کھاتے کے لحاظ سے ہوتی ہے، جس کی تفصیل مختصراً یہ ہے:

ا۔ اگر کوئی شخص مرکزی یا صوبائی گورنمنٹ کا ملازم ہے تو اسے قانون نے یہ حق دیا ہے کہ اپنے جملہ وارثین کے نام لکھے، ساتھ ہی اپنی صواب دید کے مطابق ان کے حصص بھی معین کر دے مثلاً زوجہ کو چالیس فیصد، لڑکے کو ۱۵ر فیصد، لڑکی کو ۵ر فیصد، وغیرہ۔

۲۔ این، ایس، سی اور کسان و کاس پتر میں تین وارثین کے نام لکھنے کی گنجائش ہوتی ہے۔

۳۔ بینکوں میں پہلے نام زدگی کا قانون نہ تھا، لیکن اب ان کے یہاں بھی نئے فارموں میں ایک خانہ وارث کی نام زدگی کا آگیا ہے، جس میں کسی ایک وارث کا نام لکھا جا سکتا ہے۔

اس قانون کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ مورِث (کھاتہ دار / بیمہ ہولڈر) کے انتقال کے بعد بذریعہ کورٹ ہی وارث کے لیے اس طرح کے سرمائے کا حصول ممکن ہوتا تھا، جس میں کافی تگ و دو کے ساتھ وقت اور سرمائے کا ضیاع بھی ناگزیر تھا، وارث نام زد ہو جانے سے یہ فائدہ ہوا کہ اسے آسانی کے ساتھ تمام سرمایا وصول ہو جاتا ہے اور پریشانیوں کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔ مگر اس آسانی کے شکم سے معاشرے میں دو بڑی خرابیاں بھی آہستہ آہستہ جنم لینے لگی ہیں جو کسی بھی وقت پورے سماج کو اپنے لپیٹ میں لے سکتی ہے۔

ایک یہ کہ متعدّد واقعات اس طرح کے رونما ہو چکے ہیں کہ نام زد وارث نے اپنے مورثِ کا قتل کر کے اس کے ترکے پر قبضہ جما لیا۔ دوسری خرابی یہ کہ کچھ دنیا طلب، حریص وارثوں نے غیر نام زد ورثہ کو یہ جتانا شروع کر دیا ہے کہ وہی تنہا اپنے

مورِث کے جمع کردہ سرمائے کے حق دار ہیں، بعض نے اسے دبا بھی لیا، ظاہر ہے کہ یہ بد دیانتی بھی باہمی نزاع پھر قتل و خوں ریزی کا باعث ہوسکتی ہے۔

واضح ہو کہ قانونِ ہند میں یہ گنجائش رکھی گئی ہے کہ نام زد وارث کی بد دیانتی کی صورت میں دوسرے ورثہ کورٹ سے رجوع کرسکتے ہیں، پھر سال بھر یا کچھ کم و بیش مدت میں مختلف ضروری کارروائیوں کے بعد "وارث سرٹیفکیٹ" کے ذریعہ وہ اپنے حقوق وصول کرسکتے ہیں، مگر کھاتے سے روپیہ نکل جانے کے بعد مزید زحمتوں کی وادی بھی عبور کرنی پڑے گی جو سب کے بس کی بات نہیں، اس لیے ضرورت ہے کہ اس "نازلہ" کا حکمِ شرعی منقح کرکے عوام مسلمین کو اس سے روشناس کرادیا جائے تاکہ غلط فہمی، یا مغالطہ کی بنیاد پر یہ فتنہ جنم نہ لے سکے، شرارت کا علاج تو جدا ہے، اس سلسلے میں درج ذیل امور کی تنقیح مفیدِ مدعا ہوگی ان شاء اللہ العزیز۔

۱- نام زدگی (نیم آف نامنی Name of Namniee) کی شرعی حیثیت کیا ہے یعنی یہ کس عقد شرعی کے تحت آتا ہے۔؟

۲- اس کا حکم کیا ہے، کیا اس کے باعث دوسرے ورثہ شرعاً محروم ہوں گے؟

۳- مسلمانوں کو نام زدگی سے روکا جائے، یا کچھ ضروری ہدایات کے ساتھ انہیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔

اشارہ: یہ مسئلہ "باب الوصیۃ" کا ہے در مختار کے حواشی اور فتاویٰ رضویہ و بہارِ شریعت کے مطالعہ سے پوری تحقیق ہوسکتی ہے۔

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

بیمہ وغیرہ میں ورثہ کی نام زدگی کی شرعی حیثیت

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے گیارہویں فقہی سیمینار کے لیے پانچ موضوعات بحث و مذاکرہ کے لیے منتخب ہوئے، جن میں ایک موضوع ہے "بیمہ وغیرہ میں ورثہ کی نام زدگی کی شرعی حیثیت" اس موضوع پر ہندوستان کے مختلف حصوں میں رہنے والے علما و فقہا اور مفتیانِ کرام نے وقیع مقالات لکھے، یا اپنی گراں قدر آرا قلم بند فرمائے۔ اس موضوع کے تعلق سے جو مقالات و آرا مجلس کو موصول ہوئیں، ان کی تعداد ۴۳ ہے جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ۱۱۸ ہے۔

اس موضوع سے متعلق درج ذیل تین سوالات مندوبینِ کرام کی خدمت میں پیش ہوئے:

(۱) نام زدگی (نیم آف نامنی Name of Nomniee) کی شرعی حیثیت کیا ہے، یعنی یہ کس عقدِ شرعی کے تحت آتا ہے؟

(۲) اس کا حکم کیا ہے؟ کیا اس کے باعث دوسرے ورثہ شرعاً محروم ہوں گے؟

(۳) مسلمانوں کو نام زدگی سے روکا جائے یا کچھ ضروری ہدایات کے ساتھ انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے؟

ان سوالات کے تعلق سے مختلف قسم کی رائیں اور جوابات ہمارے سامنے ہیں۔ سوالات کی ترتیب کے لحاظ سے ذیل میں ان کا ایک مختصر جائزہ پیش ہے۔

٭سوال نمبر (۱) کے بارے میں اکثر مندوبین کرام کی رائے یہ ہے کہ یہ نام زدگی "وصیّت" ہے۔
لیکن مطلق وصیّت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وصیت بالتملیک (۲) وصیّت بالتوکیل۔

عرفِ عام میں "وصیت بالتمليك" کو ہی "تمليك" کی قید ہٹا کر وصیت کہا جاتا ہے، اور "وصیت بالتوکیل" کو وِصَایَت۔ اس لیے اس نام زدگی کو وصیت قرار دینے والے افراد تین خانوں میں بٹے ہوئے نظر آتے ہیں۔

پہلا نظریہ۔ یہ "وصیت بالتمليك" ہے جسے وصیت بھی کہا جاتا ہے۔ یہ درج ذیل حضرات کی رائے ہے۔
(۱) مفتی محمد ایوب نعیمی صاحب، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد (۲) مولانا محمد ہاشم نعیمی صاحب، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد (۳) مولانا شمس الہدیٰ رضوی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۴) مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۵) مولانا محمد عارف اللہ مصباحی،

فیض العلوم، محمد آباد (۶) قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۷) مولانا ناظم علی قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۸) مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی، دار العلوم علیمیہ، جمداشاہی، بستی (۹) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی (۱۰) مولانا جمال مصطفیٰ قادری، جامعہ اشرفیہ (۱۱) مولانا محمد رابع صدیقی نورانی، فیض الرسول، براؤں شریف (۱۲) مولانا ساجد علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۱۳) مولانا معین الدین (۱۴) مولانا مقصود احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۱۵) مولانا شیر محمد مصباحی، دار العلوم وارثیہ، لکھنؤ (۱۶) مولانا محمد ناصر حسین، ریسرچ اسکالر، شعبۂ تحقیق فی الفقہ، جامعہ اشرفیہ۔

دوسرا نظریہ: یہ وصیت بالتوکیل، بلفظ دیگر وصایت ہے۔ یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے۔

(۱) مفتی شفیق احمد شریفی، دار العلوم غریب نواز، الہ آباد (۲) مولانا محمد حنیف خاں، جامعہ نوریہ، بریلی شریف (۳) مولانا عبد الحق رضوی، جامعہ اشرفیہ (۴) مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد (۵) مفتی شیر محمد رضوی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان (۶) مولانا محمد اسحاق رضوی مصباحی، رام پور (۷) مفتی زاہد علی سلامی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۸) مفتی محمد نسیم مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۹) (راقم سطور) نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۱۰) مفتی شہاب الدین احمد نوری، فیض الرسول، براؤں شریف (۱۱) مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی (۱۲) مفتی محمد اختر حسین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمداشاہی (۱۳) مفتی محمد ابرار احمد امجدی، اوجھاگنج، بستی (۱۴) مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج (۱۵) مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور (۱۶) مولانا محمد عالم گیر مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور (۱۷) مولانا محمد صلاح الدین مصباحی (۱۸) مولانا مجاہد حسین حبیبی، دار العلوم غریب نواز، الہ آباد۔

تیسرا نظریہ—اس میں درج ذیل تفصیل ہے:

[الف]— اگر کوئی شخص تمام وارثین کو نام زد کر دے، ساتھ ہی ہر ایک کا حصہ بھی معین کر دے، جیسا کہ حکومت کے ملازمین کرتے ہیں تو یہ شرعاً وصیّت ہے (یعنی وصیت بالتملیك)۔

[ب]—اور اگر وارثوں کے حصے کی تعیین نہ کرے، یا بعض ورثہ کو ہی نام زد کرے تو یہ شرعاً وصایت ہے (یعنی وصیت بالتوکیل)۔ اس صورت میں نام زد ورثہ وصی ہوں گے——— یہ رائے حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی مصباحی، صدر شعبۂ افتا، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کی ہے۔

③ یہ ودیعت ہے۔ یہ رائے مولانا خواجہ آصف رضا مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کی ہے۔

④ یہ ابتداءً ودیعت ہے اور انتہاءً وصیت ہے۔ یہ رائے مولانا غلام جیلانی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کی ہے۔

⑤ اس کی دو قسمیں ہیں: اول یہ کہ نام زدگی سے کھاتہ دار کا مقصد یہ ہے کہ میرے مرنے کے بعد نام زد شخص اس کا مالک ہے، کمپنی وہ مال اسے دے دے۔ دوم: اس سے کھاتہ دار کا مقصد مالک بنانا نہیں ہوتا، بلکہ یہ ہوتا ہے کہ میرے مرنے کے بعد کمپنی یہ مال نام زد شخص کے حوالے کر دے۔ قسم اول وصیت ہے۔ اور قسمِ دوم من وجہٍ ودیعت ہے اور من وجہٍ وصیت ہے۔ اس کے قائل مولانا محمد رفیع الزماں مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور ہیں۔

⑥ یہ ہبہ ہے۔ یہ رائے مفتی عنایت احمد نعیمی، جامعہ غوثیہ، اترولہ، بلرام پور کی ہے۔

⑦ یہ تمام ورثہ کی نمائندگی ہے، نہ وصیت ہے، نہ وکالت۔ یہ راے مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ کی ہے۔

⑧ یہ نام زدگی وصیت نہیں ہے بلکہ وکالت ہے۔ یہ راے مولانا عبد الغفار اعظمی، ضیاء العلوم، خیر آباد اور مولانا نثار احمد رضوی، حسن پور، جے پی نگر کی ہے۔

اس طرح پہلے سوال کے جواب میں مندوبینِ کرام آٹھ طبقوں میں بٹے ہوئے نظر آتے ہیں، جب کہ ان میں سولہ افراد اسے "وصیّت بالتملیك" کہتے ہیں اور اٹھارہ حضرات اسے "وصیت بالتوکیل" قرار دیتے ہیں۔

٭سوال نمبر (۲) میں دو باتیں دریافت کی گئی ہیں۔

[الف] اس نام زدگی کا حکم کیا ہے؟

[ب] کیا اس کے باعث دوسرے ورثہ شرعاً محروم ہوں گے؟

اس کے جواب میں درج ذیل حضرات یا تو بالکل خاموش نظر آتے ہیں، یا کوئی صاف جواب نہیں دیتے۔

(۱) مولانا غلام جیلانی مصباحی (۲) مفتی عبد السلام قادری مصباحی (۳) مولانا محمد ہاشم نعیمی۔

بقیہ حضرات کے جوابات مندرجہ ذیل خانوں میں بٹے نظر آتے ہیں۔

[الف]– یہ نام زدگی جائز ہے، دیگر ورثہ اس کے باعث محروم نہ ہوں گے۔ یہ راے اِن حضرات کی ہے- (۱) مولانا محمد سلیمان مصباحی (۲) مولانا عالم گیر مصباحی (۳) مولانا ابرار احمد امجدی (۴) مولانا محمد اسحاق رام پوری (۵) مفتی محمد نسیم مصباحی (۶) مولانا اختر حسین قادری بستوی (۷) نفیس احمد مصباحی (راقم سطور)۔

ان حضرات کی دلیل وہ جزئیہ ہے جو بہارِ شریعت (ج:۱۹، ص:۶۰) میں فتاویٰ قاضی خاں اور فتاویٰ عالم گیری کے حوالے سے اِن الفاظ میں درج ہے:

"کسی شخص نے اپنے وارث کو وصی بنایا تو یہ جائز ہے۔"

خانیہ میں ہے: رجلٌ أوصیٰ إلی وارثه جاز. (۱)

[ب]– یہ نام زدگی ناجائز ہے، اور اس کے باعث دوسرے ورثہ محروم نہیں ہوں گے—— یہ راے درج ذیل مندوبینِ کرام کی ہے:

(۱) مولانا عارف اللہ مصباحی (۲) مولانا ساجد علی مصباحی (۳) مولانا شیر محمد مصباحی، وارثیہ، لکھنؤ (۴) مولانا جمال مصطفیٰ قادری، جامعہ اشرفیہ۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے:

ہدایہ میں ہے:

ولا تجوز (أی الوصیة) لوارثه، لقوله علیه السلام: إنّ الله تعالیٰ أعطیٰ کل ذي حق حقّه

---

(۱) المجلد الثالث من الفتاویٰ الخانیة، علیٰ هامش الفتاویٰ العالمکیریة، کتاب الوصایا بابا الوصي، ج:۳، ص:۵۱۶

ألا لا وصية لوارث. (۱)

[ج]– مندرجہ ذیل علماے کرام سوال نمبر (۲) کے پہلے جُز سے متعلق کوئی صراحت نہیں فرماتے کہ یہ جائز ہے یا ناجائز، البتہ سوال کے جزءِ ثانی کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس نام زدگی کی وجہ سے دیگر ورثہ محروم نہیں ہوں گے۔ ان کے اسماے گرامی یہ ہیں:

(۱) مولانا محمد حنیف رضوی (۲) مفتی عنایت احمد نعیمی (۳) مولانا نصر اللہ رضوی (۴) مولانا عبد الغفار اعظمی (۵) مولانا شبیر احمد مصباحی (۶) خواجہ آصف رضا مصباحی (۷) مولانا عبد الحق رضوی (۸) مولانا ناظم علی قادری مصباحی (۹) مولانا مجاہد حسین حبیبی، الہ آباد (۱۰) مولانا نثار احمد رضوی (۱۱) مفتی شیر محمد رضوی (۱۲) مفتی زاہد علی سلامی (۱۳) مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی (۱۴) مولانا ناصر حسین مصباحی۔

[د]– اور درج ذیل علماے کرام اس کے جواب میں تفصیل کرتے ہیں:

(۱) مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (۲) قاضی فضل احمد مصباحی (۳) مفتی محمد ایوب نعیمی (۴) مولانا انور نظامی مصباحی (۵) قاضی فضل رسول مصباحی (۶) مفتی بدر عالم مصباحی (۷) مولانا رفیع الزماں مصباحی (۸) مفتی شفیق احمد شریفی (۹) مولانا مقصود احمد مصباحی (۱۰) مولانا معین الدین (۱۱) مولانا شہاب الدین احمد نوری (۱۲) مفتی محمد نظام الدین رضوی (۱۳) مولانا نظام الدین مصباحی۔

لیکن اس میں بھی تفصیل ہے:

❋ ایک وارث کی نام زدگی کی صورت میں دیگر ورثہ کی اجازت کے بغیر وصیت جائز نہیں۔ اور اگر کچھ ورثہ نے اجازت دے دی اور کچھ ورثہ نے اجازت نہیں دی تو اجازت دینے والوں کے حق میں ان کے حصہ کی مقدار میں جائز ہوگی اور اجازت نہ دینے والوں کے حق میں جائز نہیں ہوگی۔ (مولانا نظام الدین، دار العلوم علیمیہ)

ان کی دلیل ہدایہ کی یہ عبارت ہے:

ولا تجوز[الوصية] لوارثه إلا أن يُجِيزها الورثة .... ولو أجاز بعض وردّ بعض تجوز على المجيز بقدر حصّته لولايته عليه، وبطل في حق الرادّ. (۲)

❋ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب مدظلّہ فرماتے ہیں:

"یہ نام زدگی وصیت ہو، خواہ وصایت، بہر حال کوئی وارث اس کے باعث شرعاً محروم نہ ہوگا، خواہ وارث نام زدگی کے وقت موجود ہو، یا نہ ہو۔ لہٰذا موجودہ وارثین کی نام زدگی کے بعد اگر کسی وارث کا اضافہ ہوا تو وہ بھی میراث کا حق دار ہوگا، گو کہ نام زدگی میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔"

آپ نے دلیل میں ہدایہ (۶۴۱/۴) کتاب الوصایا کی درج ذیل عبارت پیش کی ہے:

(۱) هدایه، ج:٤، ص:٦٤١، کتاب الوصایا، مجلس البرکات، مبارك فور
(۲) هدایه، ج:٤، ص:٦٤١، کتاب الوصایا، مجلس البرکات، مبارك فور

(ولا تجوز لوارثه) لقوله عليه الصلوٰة والسلام : إنّ الله أعطى كل ذي حقّ حقّه، ألا لا وصية للوارث، ولأنّه يتأذى البعض بإيثار البعض، ففي تجويزه قطيعة الرحم ، ولأنّه حيف بالحديث الذي رويناه. و يعتبر كونه وارثاً أو غير وارث وقتَ الموت، لا وقتَ الوصية، لأنه تمليك مضاف إلى ما بعد الموت، و حكمه يثبت بعد الموت. (إلّا أن يّجيزَها الورثة) و يروى هذا الاستثناء فيما رويناه، ولأنّ الامتناع لحقِّهم فتجوز بإجازتهم، ولو أجاز بعضٌ وردّ بعضٌ تجوز على المجيز بقدر حصّته لو لايته عليه، و بطل في حقّ الرّاد. اهـ (۱)

آگے لکھتے ہیں: ”نام زدگی کی پہلی صورت (الف) کے سوا باقی تمام صورتوں میں نام زد ورثہ کی حیثیت وصی کی ہے، اور یہاں وصی کا کام یہ ہے کہ تمام وارثوں کے درمیان ان کے شرعی حقوق کے مطابق یہ میراث تقسیم کردے، خود وارث ہے تو وہ بھی حقِ شرعی کے مطابق اپنا حصہ لے لے ،اور نابالغ ورثہ کے حصص کی حفاظت بایں طور کرے کہ سب کے نام ان کے حصص بینک یا ڈاک خانے میں فکس کردے۔“

اس موقف کی تائید میں انھوں نے فتاویٰ ہندیہ (٦/ ١٣٩ ، الباب التاسع في الوصي وما يملكه) کا جزئیہ پیش فرمایا ہے، جس کا آغاز کچھ یوں ہوتا ہے:

رجلٌ أوصى إلى رجلين، قال أبو حنيفة و محمد رحمهما الله تعالىٰ لا ينفرد أحد. الخ (۲)

اور در مختار، باب الوصی (٥/ ٥٠١ على هامش رد المحتار) کا درج ذیل جزئیہ بھی تحریر فرمایا ہے:

وفيها (أي الولوالجية): لو دفع المال إلى اليتيم قبل ظهور رشده بعد الإدراك فضاع ضمن، لأنّه دفعه إلى من ليس له أن يدفع إليه. اهـ (۳)

❊ مولانا محمد معین الدین کا موقف یہ ہے کہ معاملۂ نام زدگی اگر اس نیت سے کیا کہ میری موت کے بعد بلا وجہ میرے مال کا ضیاع نہ ہو، بلکہ سارا مال مستحقین تک بآسانی پہنچ جائے، جب تو اس عقد کے جواز میں شبہہ نہیں، اور اگر نام زدگی اس نیت سے ہو کہ نام زد شخص کے علاوہ کوئی دوسرا شخص جو اس کی موت کے بعد شرعاً اس کا وارث ہوگا، اس کے مال کا حق دار نہ ہو تو اس کے عدم جواز میں کوئی شبہہ نہیں۔ اور بہر حال دیگر ورثہ اس کے باعث محروم نہ ہوں گے۔

ان کی دلیل قرآن کریم آیتِ کریمہ ”فَرِيْضَةٌ مِّنَ اللهِ“ (یہ حصہ اللہ کی طرف سے بندھا ہوا ہے)۔ حدیثِ مبارک ”من فرّ من ميراث وارثه قطع الله ميراثه من الجنّة“.(۴) اور در مختار جلد دہم، کتاب الوصایا کی عبارت: ”وتجوز بالثلث للأجنبي“ الخ ہے۔ اور تائید میں امام احمد رضا قادری بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان کا فتویٰ پیش کیا

(۱) هدايه، ج:٤، ص:٦٤١، كتاب الوصايا، مجلس البركات، مبارك فور

(۲) فتاوىٰ عالمگيرى، ج:٦، ص:١٣٩، كتاب الوصايا، الباب التاسع في الوصي وما يملكه

(۳) در مختار ج:١٠، ص:٤٢٣، كتاب الوصايا، باب الوصي، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۴) سنن ابنِ ماجه، ص:١٩٤، كتاب الوصايا، باب الحيف في الوصية.

ہے جو فتاویٰ رضویہ (۱۰/۲۷۳) میں ہے۔

٭ تیسرا سوال یہ تھا: مسلمانوں کو نام زدگی سے روکا جائے، یا کچھ ضروری ہدایات کے ساتھ انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے؟

اس سوال کے جواب میں درج ذیل حضرات کے مقالوں میں کوئی صراحت نہیں۔

(۱) مفتی شیر محمد [راجستھان] (۲) مفتی بدر عالم مصباحی [اشرفیہ] (۳) مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی [امجدیہ] (۴) مولانا رفیع الزماں مصباحی [اشرفیہ]۔

ان کے علاوہ مندوبین چار حصوں میں بٹے نظر آتے ہیں:

[الف]۔ بہت ممکن ہے کہ یہ نام زدگی خلافِ شرع ہو، اور شرعِ مطہر نے جس کو دیا ہے نام زدگی اس کو مجوب کر رہی ہو، اس لیے اس سے روکا جائے۔ یہ رائے مفتی محمد ایوب نعیمی (جامعہ نعیمیہ، مراد آباد) کی ہے۔

[ب]۔ فارم کی خانہ پُری میں تمام ورثہ کی نام زدگی ممکن نہ ہو تو اس سے روکا جائے اور کسی کو نام زد نہ کیا جائے۔ یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

(۱) مولانا محمد ہاشم نعیمی [مراد آباد] (۲) مولانا ناظم علی مصباحی [اشرفیہ] (۳) مولانا جمال مصطفیٰ قادری [اشرفیہ]

[ج]۔ ان کے سوا اکثر حضرات نام زدگی کے جواز کے قائل ہیں، لیکن ان میں بھی دو طرح کے لوگ ہیں:

نام زدگی سے روکا نہ جائے بلکہ انھیں اس بات کا پابند بنایا جائے کہ وہ فارم میں تمام وارثین کے نام لکھوائیں اور وارثین کے شرعی حصوں کے مطابق اس میں تعین بھی کر دیں۔

یہ رائے مندرجہ ذیل علماے کرام کی ہے:

(۱) مفتی عنایت احمد نعیمی [اترولہ] (۲) قاضی فضل احمد مصباحی [بنارس] (۳) مفتی عبد السلام مصباحی [تلشی پور] (۴) قاضی فضل رسول مصباحی (۵) مولانا شبیر احمد مصباحی [مہراج گنج]۔

جہاں تک ممکن ہو تمام یا اکثر وارثین کو نام زد کرے، اور اگر اس کا امکان نہ ہو تو کسی ایسے وارث کو نام زد کرے جس میں نسبتاً امانت و دیانت اور خدا ترسی زیادہ پائی جاتی ہو۔

یہ رائے درج ذیل علماے کرام و مفتیانِ عظام کی ہے:

(۱) مفتی زاہد علی سلامی (۲) نفیس احمد مصباحی (۳) مولانا محمد رابع نورانی [براؤں شریف] (۴) مولانا ساجد علی مصباحی (۵) مولانا عالم گیر مصباحی [اسحاقیہ، جودھ پور] (۶) مولانا شیر محمد مصباحی [وارثیہ] (۷) مولانا غلام جیلانی مصباحی (۸) مولانا اختر حسین بستوی (۹) خواجہ آصف رضا مصباحی (۱۰) مولانا صلاح الدین مصباحی (۱۱) مولانا مقصود احمد مصباحی (۱۲) مولانا معین الدین مصباحی (۱۳) مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پوری (۱۴) مفتی شہاب الدین احمد نوری [براؤں شریف] (۱۵) مفتی شفیق احمد شریفی (۱۶) مولانا عبد الحق رضوی (۱۷) مولانا شمس الہدیٰ رضوی (۱۸) مولانا انور نظامی (۱۹)

مولانا عارف اللہ مصباحی (۲۰) مولانا نصر اللہ رضوی (۲۱) مولانا عبد الغفار اعظمی (۲۲) مولانا نثار احمد رضوی (۲۳) مولانا نظام الدین مصباحی [علیمیہ، جمدا شاہی] (۲۴) مفتی ابرار احمد امجدی (۲۵) مفتی محمد نسیم مصباحی۔

مندرجہ بالا حضرات میں سے بعض حضرات نے ایک یا چند وارثین کی نام زدگی کے لیے کچھ ہدایات بھی درج فرمائی ہیں، جو کچھ اس طرح ہیں:

❋ (۱) موصی اپنے تمام ورثہ کو بتا دے کہ میرا اتنا روپیہ فلاں فلاں بینک میں جمع ہے، اور میں نے اس کی وصیت فلاں کے لیے کر دی ہے۔ (۲) موصٰی لہٗ پر اعتماد ہو کہ وارثین کی عدم رضا مندی کی صورت میں انھیں ان کا حصہ دے دے گا۔ (مولانا نظام الدین مصباحی، علیمیہ، جمدا شاہی)

❋ (۱) مسلمان غیر فاسق کو نام زد کریں۔ (۲) ایسے شخص کو نام زد کریں جو امانت دار ہو، اور اس کی وصیت پوری کرنے اور وارثین کے درمیان مطابقِ شرع حصص تقسیم کرنے پر قادر ہو۔

(مفتی ابرار احمد امجدی، اوجھاگنج، و مفتی محمد نسیم مصباحی، اشرفیہ)

❋ **[الف]**- شریعتِ مطہرہ نے وصی کے لیے جن پانچ چیزوں کو شرط قرار دیا ہے، ان کا لحاظ رکھیں، وہ یہ ہیں: (۱) مسلمان ہونا (۲) عاقل ہونا (۳) بالغ ہونا (۴) امین ہونا (۵) تصرفات میں تجربہ کار ہونا۔ **[ب]**- اگر سارے ورثہ میں یہ اوصاف پائے جاتے ہوں تو اسے نام زد کریں، جس میں خدا ترسی، دین داری، احکامِ شرع کی پاس داری، امانت و دیانت اور معاملہ فہمی دیگر ورثہ کی بہ نسبت زیادہ پائی جاتی ہو۔ **[ج]**- جس کو نام زد کریں اسے اچھی طرح سمجھا دیں کہ میرے بعد یہ رقم تنہا تمھاری ملکیت نہ ہوگی، بلکہ تمام ورثہ اس کے حق دار ہوں گے۔ لہٰذا شرعی حصوں کے مطابق اسے آپس میں بانٹ لینا، اور ہرگز ہرگز اس میں کسی کی حق تلفی نہ کرنا۔ **[د]**- اہلِ خانہ اور کچھ با اثر افراد کے سامنے اس کو قیدِ تحریر میں لے آئیں، یا کم از کم ان کے علم میں ضرور لے آئیں۔ (نفیس احمد مصباحی، زاہد علی سلامی)

❋ مورث فارم میں خواہ کسی کا نام درج کرے، لیکن ایک ایسی وصیت تحریر کر کے رجسٹرار آفس میں رجسٹرڈ کرا دے، جس میں ممکنہ وارثان کے نام اور اپنے سے ان کے رشتہ کی وضاحت ہو اور وصیت کر دے کہ میرے انتقال کے وقت مذکورہ افراد میں سے جو شرعاً وارث ہوں، میرا ترکہ حصہ رسد ان میں تقسیم کر دیا جائے۔ (مولانا نثار احمد، حسن پور، جے پی نگر)

❋ اسی سے ملتی جلتی ہدایت مولانا محمد اسحاق مصباحی رام پوری نے بھی تحریر کی ہے۔

(۳) حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی (جامعہ اشرفیہ) کا موقف یہ ہے:

[الف]- خلافِ شرع حصص کی تعیین و نام زدگی سے روکا جائے، یعنی کتاب و سنت میں ورثہ کے جو حصص مقرر ہیں، ان کے خلاف اپنی طرف سے حصص مقرر کر کے مرکزی یا صوبائی حکومت کے ملازمین نام زدگی یا وصیت کریں تو انھیں اس سے ضرور روکا جائے کہ **اولاً** وارث کے حق میں وصیت ناجائز ہے۔ **ثانیاً** بعد میں کچھ ورثہ کے اضافہ کی صورت میں یا بعض کی طرف سے وصیت کو رد کرنے کی صورت میں باہم شدید نزاع بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ **ثالثاً** اس میں قطع رحم بھی پایا جاتا ہے، جیسا

کہ ہدایہ سے گزرا۔ اس لیے انھیں بتایا جائے کہ کسی بھی وارث کے حصے کی تعیین نہ کریں، اور نام زدگی بہ نیتِ وصایت کریں۔ ساتھ ہی سب وارثوں کو زبانی یا تحریری ہدایت کر دیں کہ ان کی موت کے بعد تمام نام زد ورثہ ان کے وصی ہوں گے اور سب اتفاقِ رائے کے ساتھ نام زد کھاتے کی رقم نکال کر اس وقت موجود وارثین میں اسلامی قانونِ میراث کے مطابق تقسیم کریں۔

[ب]–وصایت شرعاً غیر مستحسن امر ہے، اس لیے جب تک حاجت نہ ہو، اس سے بچنا چاہیے۔
آپ نے اپنے اس موقف کی تائید میں درج ذیل عبارتیں پیش کی ہیں:

لا ينبغي للرجل أن يقبل الوصية لأنها أمرٌ علىٰ خطر، لما روي عن أبي يوسف رحمه الله تعالىٰ أنه قال: الدخولُ في الوصية أول مرة غلط، والثانية خيانة، والثالثة، سرقة – و عن بعض العلماء لو كان الوصي عمر بن الخطاب لا ينجو عن الضمان.

و عن الشافعي: لا يدخل في الوصية إلا أحمق، أو لص، كذا في فتاوىٰ قاضي خان اھ.(۱)

ردالمحتار اول باب الوصی میں حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے قولِ مذکور کے بعد ہے:

"و عن الحسن: لا يقدر الوصي أن يعدلَ ولو كان عمر بن الخطاب، وقال أبو مطيع: ما رأيت في مدة قضائي عشرين سنة من يعجل في مال ابن اخيه – قهستانى – ولبعضهم:

احذر من الواوات ار – بعة فهن من الحتوف
واوالوكالة والـــــولا – ية والوصاية والوقوف(۲)

البتہ مسئلۂ نام زدگی میں حاجت پائی جاتی ہے، اس لیے مناسب یہی ہے کہ نام زدگی قبول کی جائے۔

تنقیح طلب امور

① ورثہ کی نام زدگی "وصيت بالتوكيل" ہے، یا "وصيت بالتمليك" ہے، یا بعض صورتوں میں "وصيت بالتوكيل" اور بعض صورتوں میں "وصيت بالتمليك" ہے، یا یہ ودیعت ہے، یا ابتداءً ودیعت ہے اور انتہاءً وصیت ہے، یا من وجہٍ ودیعت ہے اور من وجہٍ وصیت، یا یہ ہبہ ہے؟

② بینک اور مالیاتی اداروں کی شرعی حیثیت کیا ہے، وہ "مُستقرِض" ہیں یا "مُودَع" یا کچھ اور؟

③ اس کا حکم کیا ہے، یہ جائز ہے یا ناجائز، یا اس میں کچھ تفصیل ہے؟

④ اس بات پر تقریباً اکثر مندوبین کا اتفاق ہے کہ مسلمانوں کو ورثہ کی نام زدگی سے روکا نہ جائے بلکہ کچھ ہدایات دے کر انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ اس باب میں حق کیا ہے، انھیں روکنا، یا کچھ ہدایات کے ساتھ ان کے حال پر چھوڑ دینا؟ بصورتِ دیگر وہ ہدایات کیا کیا ہو سکتی ہیں؟ ☆☆☆☆

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:٦، ص:١٣٦، ١٣٧، أول الباب التاسع في الوصي و ما يملكه
(۲) رد المحتار، ج:٥، ص:٤٩٤، باب الوصي

فیصلے

بیمہ وغیرہ میں وَرَثہ کی نام زدگی کی شرعی حیثیت

❶ بیمۂ زندگی، فکس ڈپوزٹ اور بینک، ڈاک خانے کی مختلف اسکیموں میں روپے جمع کرنے کے لیے جو فارم پُر کیے جاتے ہیں ان میں ایک خانہ اس شخص کی نام زدگی کا ہوتا ہے جسے روپے جمع کرنے والے کی موت کی صورت میں اصل رقم مع منافع وصول کرنے کا حق ہو، اس پر یہ بحث ہوئی کہ اس نام زدگی کی شرعی حیثیت کیا ہے، یہ وصایت ہے، یا وصیت، یا کچھ اور؟

بحث وتمحیص کے بعد مجلس کا اس پر اتفاق ہے کہ صورت مذکورہ وصایت ہے جس میں نام زد شخص کی ذمہ داری یہ ہوتی ہے کہ وہ رقم وصول کر کے شرعی قانون کے مطابق ورثہ کے درمیان تقسیم کردے۔

نام زدگی کی ایک صورت سرکاری ملازمین کی جانب سے ہوتی ہے جس میں صاحب رقم اپنے تمام ورثہ اور ان کے حصوں کی تعیین کرتا ہے کیا یہ صورت بھی وِصایت کی ہے، یا یہ وصیت بالتملیک ہے؟

مندوبین نے اس خاص صورت سے متعلق وصیت بالتملیک ہونے پر اتفاق کیا۔

❷ دوسرا مبحث یہ تھا کہ یہ وِصایت، یا وصیت جائز ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں اس پر اتفاق ہوا کہ وصایت والی صورت جائز ہے۔ اور وصیت بالتملیک سے متعلق درج ذیل تفصیل ہے:

[**الف**] اگر مورث نے اپنے تمام ورثہ کو نام زد کر دیا اور ان کے حصے بھی وہی متعیّن کیے جو مورث کی موت کے بعد قانونِ میراث میں ان ورثہ کے لیے ہونا چاہیے پھر ان ورثہ میں نہ کوئی اضافہ ہوا نہ کوئی کمی ہوئی تو حکم ظاہر ہے کہ رفع نزاع کے لیے ایسا کرنا جائز و درست ہے۔ اب مورث کی نام زدگی اور تعیین حصص کا لحاظ کیا جائے خواہ قانون وراثت کا، دونوں حال میں ورثہ کو وہی حصص ملیں گے۔

[ب] ہاں! اگر حصوں کی تعیین میں غلطی کی یا ان میں کسی وارث کا اضافہ ہوا، یا کمی ہوئی جس کے باعث شرعاً موجود ورثہ کے حصے کم و بیش ہو گئے تو موتِ مورث کے وقت جو ورثہ ہیں، شرعی قانونِ میراث کے مطابق ان کا جو حصہ ہونا چاہیے وہی انھیں دیا جائے اور کسی کی کوئی حق تلفی نہ کی جائے، نہ ہی کسی کو اس کے حق سے زیادہ دیا جائے، ہاں! جس کا حق کم ہو رہا ہے یا ختم ہو رہا ہے اور وہ عاقل، بالغ ہے وہ اگر اس پر رضامند ہو اور مورث نے جو تعیین کر دی اسے نافذ کر دے تو اس کی وصیت نافذ ہو جائے گی ورنہ اصل یہ ہے کہ وارث کے لیے وصیت جائز نہیں۔

[ج] لیکن ان ورثہ میں کوئی نابالغ ہے اور اس کے حق میں کوئی کمی ہو رہی ہے تو نابالغ کو اپنا حق چھوڑنے کا اختیار نہیں۔ شرعی قانونِ وراثت کے مطابق اسے اس کا پورا حق دیا جائے اور جو بھی اس کا سرپرست ہو وہ اس کے حصے کی نگہ داشت کرے۔

(۳) تیسرا سوال یہ تھا کہ نام زدگی سے روکا جائے یا کچھ ہدایات کے ساتھ جاری رکھا جائے؟ اس کے جواب میں یہ طے ہوا کہ وصایت اور کسی بھی وصول کنندہ کی نام زدگی بینک وغیرہ کے قوانین کے باعث ایک ”حاجت“ بن چکی ہے۔ اس لیے صاحب رقم کی موت کے بعد وصول کرنے کا حق دار کون ہوگا؟ اس کی نامزدگی جائز اور مناسب ہے اور یہ تملیک نہیں، بلکہ توکیل ہے اور وصی و وکیل کی ذمہ داری ہے کہ رقم وصول کر کے شرعی قانون کے مطابق ورثہ میں تقسیم کر دے یا ان کے سپرد کر دے تا کہ وہ اپنے درمیان شرعی حکم کے مطابق صحیح طور پر تقسیم کر لیں۔

البتہ تمام ورثہ کی تعیین اور وصیت بالتملیک والی صورت میں حصوں کی تعیین نہ کی جائے کہ تعیین حصص میں غلطی ہو، یا ورثہ کی تعداد میں کمی بیشی کی وجہ سے کوئی نزاعی صورت پیدا ہو یا وصیت کو رد اور بے کار قرار دینے کی نوبت آئے۔ بلکہ مورث حصوں کی تعیین کے بجائے یہ درج کرے کہ تا دم تحریر میرے ورثہ فلاں فلاں ہیں اور ان سے میرے رشتہ کی تفصیل یہ ہے:

میری موت کے وقت تک ان میں کمی یا زیادتی ممکن ہے۔ بہر صورت میری موت کے وقت شرعاً جو بھی میرے ورثہ ہوں، انھیں شرعی قانون وراثت کے مطابق حصہ دیا جائے اور کسی کی کوئی حق تلفی ہرگز نہ کی جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆☆

فقدانِ زوج کی مختلف صورتوں کے احکام

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

فقدانِ زوج کی مختلف صورتوں کے احکام

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم* حامداً و مصلیاً و مسلماً

عرصۂ دراز سے بوجہ ضرورت شرعی زوجۂ مفقود الخبر کے فسخ نکاح کے بارے میں عالمِ مدینہ حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب پر فتویٰ و فیصلہ جاری کیا جاتا ہے اور اس پر تمام فقہاے اہل سنت کا اتفاق ہے۔

اس سلسلے میں عرض ہے کہ مذہب مالکی میں شوہر کے لاپتہ ہونے کی پانچ صورتیں جداگانہ احکام کے ساتھ بیان کی گئی ہیں، جو یہ ہیں:

۱۔ بلاد اسلام میں غیر زمانۂ وبا میں مفقود ہوا۔

۲۔ بلاد اسلام میں زمانۂ وبا میں مفقود ہوا۔

۳۔ مسلمانوں کی باہمی خوں ریزی میں شریک ہوا، پھر پتہ نہ چلا۔

۴۔ بلادِ کفر میں لاپتہ ہوا۔

۵۔ مسلمانوں اور کافروں کے درمیان جنگ ہوئی، اس میں شریک ہوا، پھر پتہ نہ چلا۔

پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ عورت حاکم اسلام کے یہاں استغاثہ کرے وہ تحقیقِ حال کے بعد استغاثہ کی تاریخ سے ۴ر سال انتظار کی مہلت دے۔ اگر اس مدت میں بھی شوہر کی موت و زیست کا حال معلوم نہ ہو سکے تو مانا یہ جائے گا کہ وہ فوت ہو گیا اور عورت کو یہ اجازت ہوگی کہ چار ماہ دس روز عدتِ وفات گزار کر دوسرے شخص سے نکاح کرلے، دوبارہ اسے حاکمِ اسلام کے یہاں استغاثہ، پھر حکم موت صادر کرانے کی حاجت نہیں۔ ہاں حاکمِ اسلام کے یہاں استغاثہ سے پہلے اگر بیس سال بھی گزر جائیں تو وہ شمار نہ ہوں گے، نہ ان کا قطعی کوئی اعتبار ہوگا۔

واضح ہو کہ عورت جب قاضی کی اجازت سے نکاح کرلے اور مدخولہ ہو جائے تو یہ امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک طلاق

ہے۔ جیساکہ "المدوّنۃ الکبریٰ" ص:۹۲ ج:۲ میں خود حضرت امام مالک سے منقول ہے جس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ نکاح ودخول جائز ہونے کے لیے فسخ یا طلاق کی حاجت ہے، فسخ قاضی کا کام ہے جو یہاں ناپید ہے، تو نکاح ودخول کا جواز اس امر کو متضمّن ہے کہ شوہر کی طرف سے حکماً طلاق واقع ہوچکی، کتبِ فقہ حنفی میں اس کے اشباہ ونظائر، اقتضاء وتصحیح فعلِ مسلم کے مباحث میں ملتے ہیں۔

اس بارے میں ایک دوسرا قول یہ ہے کہ محض نکاحِ ثانی سے ہی طلاق واقع ہوجاتی ہے، دخول کی حاجت نہیں اور ایک قول یہ ہے کہ عدت گزرنے کے ساتھ ہی طلاق پڑجاتی ہے، ایسا ہی مقدماتِ ابن رشد ص: ۱۲۳ تا ۱۲۶، ج:۲ میں ہے۔ الغرض مذہبِ مالکی میں یہ شکل طلاق کی ہے اور وقوعِ طلاق کے وقت میں یہ تین قول ہیں جن میں راجح قولِ اوّل ہے جیساکہ زرقانی شرح موطا، ص:۲۵۷ ر ج:۳ میں ہے۔ عنقریب ہم جزئیات کے ذیل میں اس کے نصوص پیش کریں گے۔

دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ وبا ختم ہوتے ہی عورت عدتِ وفات گزارے پھر نکاح کرلے۔

اور **تیسری صورت** میں جنگ بند ہونے کے روز سے عدتِ وفات گزارے اس کے بعد نکاح کرلے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے شریکِ جنگ ہونے پر شہادتِ شرعیہ قائم ہو، ورنہ اس کا حکم پہلی یا دوسری صورت کی تفصیل کے مطابق دارالاسلام میں لاپتہ شخص کی طرح ہے۔

چوتھی صورت کا حکم یہ ہے کہ عورت شوہر کی عمر ستر سال ہونے کا انتظار کرے جب کہ شوہر کے مال سے اس کے لیے نفقہ کا انتظام ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ عدم نفقہ کی وجہ سے اسے حرج ومشقت کا سامنا کرنا پڑے تو وہ تطلیق کی راہ اپنا سکتی ہے۔ تطلیق کی تشریح آگے جزئیات میں آرہی ہے۔

پانچویں صورت کا حکم یہ ہے کہ قاضی کے یہاں عرض حال کرکے نکاح کی اجازت طلب کرے، وہ اسے ایک سال کی مہلت دے، اگر اس درمیان میں شوہر کا پتہ نہ چلے تو یہ عدتِ وفات گزار کر نکاح کرلے۔

مولانا سید محمد علوی مالکی دام ظلہ العالی (مکہ معظّمہ) نے اپنے ایک فتویٰ میں مذہبِ مالکی کی جو ترجمانی فرمائی ہے، یہ اسی کا خلاصہ ہے۔

جزئیات

راقم الحروف نے ذوقعدہ ۱۴۱۴ھ رمئی ۱۹۹۴ء میں حضرت مولانا سید محمد علوی مالکی دام ظلہ کی خدمت میں یہ سوال ارسال کیا تھا:

بسم الله الرحمن الرحيم

إلى صاحب المعالي الشيخ العلوي المالكي، مد الله تعالىٰ في عمره.

السلام عليكم ورحمة الله بركاته

بحمد الله! أنا بخير و عافية، وأرجو الله أن يمتعكم بالصحة والسلامة.

و بعد!

إننا – نحن الأحناف– ندين أن المرأة التي فقدت بعلها لا تزال في انظاره حتیٰ يبلغ عمره سبعين عاما، ولكن في عصرنا هذا يفتى علىٰ قول الإمام مالك رحمة الله تعالىٰ عليه نظرًا إلىٰ ظهور الفوضى الجنسية والفساد الجماعى بأن المرأة تقدم قضيتها إلى القاضي الشرعي، أو أعلم علماء بلدتها فيوجل مدة الانظار إلىٰ أربعة أعوام، وفي غضون هذه المدة المعلومة إن لم يرجع بعلتها فتطلب المرأة فسخ عقدها بالقاضى الشرعي فيفسخ القاضي عقدها بعد أن يتبين له الأمر بأن زوجها قد فارق الحياة : سواء كانت مضت مدة عشرين سنة على فقدان بعلها قبل تقديمها الطلب إلى القاضي، وهذا هو قول الأحناف من العلماء وفتواهم في هذا الزمان.

وأما في جانب اٰخر فإن الإنتظار للمرأة طول أربعة أعوام أمرٌ مُضنٍ، و يُسبب لها شقاء أو تعاسة، و إنها تعيش خمسة أو ستة أعوام على الأقل في انتظار بعلها بعد غيبو بته، ثم تذهب إلى القاضي فتصرّ على أن يفسخ عقدها في أسبوعٍ أو في أسرع ما يمكن من الوقت ، فبعض المحصنات من النساء والعفيفات الطاهرات يقمن بقضاء ميعاد الإنتظار المعلوم بجدٍ ورزانة و كرهٍ على النفس وطوعٍ على الشهوات، وأما بعضها فيسلن في تيار النزعات الشيطانية الجارفة نابذة القيم الإسلامية ومُثيلا وراءاً، و يسرن سيرًا حثيثًا معارضًا لأصول الإسلام وقوانينه.

فالبنود التالية في هذا الصدد في حاجة ماسّة إلى الإيضاح:

١ – ماهى أقوال سيدنا الإمام مالك رحمة الله تعالىٰ عليه في شان زوجة رجلٍ قد فقد خبره.

٢– وما هو قوله الذي يستند إليه؟ وما هو فتوى أعلام المالكية في عصرنا الراهب في شان هذه القضية؟

٣– ونظرًا إلى البيئة الراهنة في الهند هل يمكن للقاضي فسخ العقد بعد أن يتبين له الأمر فحسب ، دون أن تنتظر المرأةُ بعلها أربعة أعوام أو يحكم القاضي بموت الزوج اعتباراً انقراض المدة لأربعة أعوام أو أكثر علىٰ فقدانه قبل ميعاد المرافعة إلى القاضي؟

فالرجاء من سماحتكم أنكم ستقومون بإلقاء الضوء الكامل حول المعاد المذكورة أعلاها كى تمنحوني فرصة سعيدة للإغتراف من منهلكم الشافي العسيل لمثلى قليل البضع فى العلم والأدب.

وأخيرًا نطلب معاليكم التوجيه إلى الكتب التى تُمثل مسالك المالكية و مناهجها التي تفتي بها كي نستفيد منها إذا تيسر لنا حصولها.

مع أجزل الشكر والإمتنان

محمد نظام الدين الرضوي غفرله، ١٠/ ٥/ ١٩٩٤م

اس کا جواب ۵/ جمادی الآخرہ ۱۴۱۵ھ کو حضرت شیخ علوی مالکی صاحب دام ظلہ نے ارسال کیا جس، کا متن یہ ہے:

خلاصة حكم المفقود عنه عند المالكية

بسم الله الرحمن الرحيم

ألحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ أشرف المرسلين سيدنا محمد و علىٰ آله و صحبه أجمعين أما بعد:

فإن المفقود هو من انقطع خبره ولم يعلم أهو حى أو ميت مع إمكان الكشف عن حاله فيخرج الأسير في بلاد الكفار لأنه لم ينقطع خبره. وأحوال المفقود عند المالكية خمسة.

المفقود في بلاد الإسلام في غير زمن الوباء، والمفقود فيها في زمن الوباء والمفقود في قتال وقع بين المسلمين، والمفقود في أرض الشرك، والمفقود في حرب وقع بين المسلمين والكفار، وجعل بعضهم الأحوال أربعة بِعَدِّ من فقد في بلاد المشركين والأسير واحدة (انظر سراج السالك شرح أسهل المسالك للسيد عثمان الجعلى، ك:٢/ ١٠٤، والفقه الحديث علىٰ مذهب إمام أهل الحديث للشيخ محمد مصطفىٰ جاد، ص:١٣٣، و معين الحكام على القضايا والأحكام للشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن حسن عبد الرفيع، ج:١/ ص:٢١٢) وكل واحد من هولاء له حكم.

فالأول وهو من فقد في بلاد الإسلام في غير زمن الوباء فهذا ترفع زوجته أمره للحاكم أو لجماعة المسلمين فيؤجل الحر أربعة أعوام وغيره ولى النصف ثم تعتدّ هى بعد الأجل عدة الوفاة.

الثانى: من فقد في بلاد الإسلام في زمن الوباء فهذا تعتدُّ زوجته عدة وفاة بعد ذهاب الوباء.

الثالث: المفقود في مقاتلة بين أهل الإسلام فتعتدُّ زوجته عدة وفاة من يوم التقاء الصفّين على الراجح، وقيل يوم انصال الصفين وهو الأظهر والمعول عليه لأنه أحوط وهذا إذا شهدت بينة أنه حضر صف القتال وإلّا فكا المفقود في بلاد الإسلام.

الرابع: من فقد في بلاد الشرك فتمكث زوجته لمدة التعمير إن دامت نفقتها و إلا فلها التلبيق لعدمها، ومدة التعمير سبعون سنة من ولادته، وقيل ثمانون، وقيل تسعون، وقيل مائة.

الخامس: من فقد في مقاتلة بين المسلمين والكفار فتعتدّ زوجته عدة وفاة بعد مضى سنة من نظر الحاكم في أمره والتفتيش عليه.

هذه أحوال المفقود عند المالكية و بها يظهر أن المذكور في السؤال هو الأول أي من فقد في بلاد المسلمين في غير زمن الوباء لأن هذا هو الذي يؤجل أربعة أعوام بعد العجز عن خبره بالبحث عنه فى الأماكن التى يظن ذهابه إليها ، فإن كان المذكور في السؤال هو صاحب الحال الأول فالأول بالفتوىٰ على مذهب الإمام مالك كما ذكرتم فى السوال صحيح، وأما بالنسبة لغيره من المفقود دين فالحكم مختلف كما هو واضح.

وسنفترض أن المسئول عنه هو الأول الذي فقد في بلاد المسلمين في غير زمن الوباء فيكون الجواب كالتالي.

إذا فقدت المرأة زوجها فى بلاد المسلمين في غير زمن الوباء فانها ترفع أمرها للحاكم أو لجماعة المسلمين كعالم موثوق من علماء المسلمين فيبحث عنه فى الأماكن التي يظن ذهابه إليها ثم يؤجل الحرّ أربعة أعوام فتعتد الزوجة بعد ذلك و إن كانت صغيرة أو أمة أو كتابية عدّة وفاة فإذا كان الإنتظار لمدة أربعة أعوام يضرها كما ورد فى السؤال فإن لها أن تطلب الطلاق لأن محل الأجل المذكور إن دامت النفقة بأن ترك لها ما تنفق منه علىٰ نفسها ولم تخش العنت وإلا طلق عليه للضرر، هذا محصل قول المالكية.

وأما مستند الأربع سنين فقد قال القاضي أبو محمد:

”وهذا إجماع من الصحابة وجماعة من التابعين ولم يُعلم لهم في عصر الصحابة مخالف، فثبت أنه إجماع“ وأما الكتب التى يمكن الاعتماد عليها في مذهب المالكية فهى المؤطا بشروحه و أوسطها شرح الإمام الزرقاني، والمدوَّنة و مختصر خليل بشروحه المختلفة و من أقربها شرح الشيخ عليش وكذٰلك شرح مواهب الجليل للشيخ الخطاب والرسالة لابن أبي زيد القيرواني ومن أوسط شروحها الفواكه الرواني، والله أعلم. انتهى كلام العلامة السيد العلوى المالكي مد ظله.

مقدماتِ ابن رشد ”فصل فى المفقود“ میں ہے:

وهو علىٰ أربعة أوجه: مفقودٌ فى بلاد المسلمين و مفقود في بلاد العدوّ و مفقود فى صف المسلمين في قتال العدو و مفقود في حرب المسلمين في الفتن التى تكون بينهم.

فأما المفقود في بلاد المسلمين فالحكم فيه إذا رفعت امرأة أمرها إلى الإمام أن يكلفها إثبات الزوجية والمغيب فإذا أثبت ذٰلك عنده كتب إلى و الى البلد الذي يظن أنه فيه أو إلى البلد الجامع إن لم يظن به في بلد بعينه مستبحثا عنه و يعرفه في كتابه إليه باسمه و نسبه و صفته و متجره و يكتب هو بذٰلك إلى نواحى بلده فإذا ورد على الإمام جواب كتابه بأنه لم يعلم له خبرٌ لا وجد

له أثر ضرب لامراته أجلا أربعة أعوام إن كان حرا، أو عامين إن كان عبدا، ينفق عليها فيها من ماله و في مختصرا بن عبد الحكم إن الاجل يضرب من يوم الرفع ...... و إنما أخذت بالأربعة الأعوام بالاجتهاد لأن الغالب أن من كان حيا لا تخفى حياته مع البحث عنه أكثر من هذه العدة فوجب الاقتصار عليها."انتهى ملخصًا"[۱]

اس عبارت میں قسمِ دوم کے مفقود کا ذکر نہیں ہے اس لیے مفقود کے صرف چار احوال بیان کیے گئے ہیں:

قاضی کی اجازت سے نکاح، پھر دخول "طلاق" ہے

مقدمات ابن رشد میں ہے:

وأما إذا لم تُردَّ (أي زوجة المفقود بعدما تزوّجت) إليه (أي إلى الزوج الأول) بفواتها. (أي بكونها فائتة بائنة) و إمضاءِ الحكم الظاهر إمّا بانقضاء العدة، و إمّا بالتزويج و إمّا بالدخول على الإختلاف المذكور في ذٰلك فيحسب عليه ذٰلك الفراق طلقة الذي ألزم إياه بالحكم فإن تزوّجها بعد ذٰلك كانت عنده علىٰ طلقتين واختلف متى تقع الطلقة عليها ففيه إنها تقع عليها بالدخول أو بالعقد على الإختلاف في ذٰلك و قيل إنها إنما تقع عليها يوم أبيحت للزوج و يكشف بذٰلك العقد أو الدخول الإحلال.[۲]

مؤطا امام مالک میں ہے:

قال مالك : و إن تزوجت بعد انقضاء عدتها فدخل بها زوجها أولم يدخل بها فلا سبيل لزوجها الأول إليها. قال مالك: وذٰلك الأمر عندنا. اھ[۳]

اس کی تحت زرقانی شرح مؤطا میں ہے:

ثم رجع مالك عن هذا قبل موته بعام وقال: لا يُفِيْتُهَا على الأول الا دخول الثاني غير عالم بحياته كذات الوليين، وأخذ به ابن القاسم وأشهب، قال في الكافي: وهو الأصح من طريق الأثر لأنها مسئلة قلدنا فيها عمر، وليست مسألة نظر.[۴]

نیز اسی میں ہے:

قلت : أرأيت المفقود إذا ضرب السلطان لامرأته أربع سنين ، ثم اعتدت أربعة أشهر

---

(۱) مقدمات ابن رشد، المطبوع مع "المدوَّنة" فصل فی المفقود، ص:۱۰۱، ۱۰۲، ج:۲

(۲)مقدمات ابن رشد مع المدوَّنة الكبرىٰ ، فصل فی المفقود، ص:۱۲۳، ۱۲٤، ۱۲۵، ۱۲٦، ج:۲، مطبوعه مكتبة الرياض

(۳) مؤطا إمام مالك، ٤۲، عدة التي تفقد زوجها، ص:۲۵۷، ج:۳، مطبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

(۴) شرح الزرقاني على موطا الإمام مالك، ٤۲. عدة التي تفقد زوجها، ص:۲۵۷، ج:۳، دار الكتب العلمية، بيروت

وعشرا أيكون هذا الفراق تطليقة أم لا ؟ قال : إن تزوجت ودخل بها فهي تطليقة. [1]

نیز اسی میں ہے:

قلت : أرأيت كل نكاح يكون لواحد من الزوجين أو الولي أن يفرق بينهما وإن رضي ثبت النكاح ففرق بينهما الذي له الفرقة في ذلك ، أيكون فسخا أو طلاقا في قول مالك ؟ قال : هذا يكون طلاقا ، وكذلك قال مالك : إذا كان إلى أحد من الناس أن يقر بالنكاح إن أحب فيثبت أو يفرق فتقع الفرقة أنه إن فرق كانت طلقة بائنة قلت : وكل نكاح لا يقر عليه أهله على حال أيكون فسخا بغير طلاق في قول مالك ؟ قال : نعم. اھ [2]

نیز اسی میں ہے:

قلت : أرأيت العنين بعد سنة إذا فرق بينهما أيكون تطليقة أو يكون فسخا بغير طلاق ؟ قال : قال مالك : تكون تطليقة قلت : والخصي أيضا إذا اختارت فراقه أتكون تطليقة في قول مالك ؟ قال : نعم .قلت : لم ؟ قال : لأنها لو شاءت أن تقيم معه أقامت وكان النكاح صحيحا فلما اختارت فراقه كانت تطليقة. [3]

مختصر الخلاصہ خلیل میں ہے:

هَلْ يُطَلِّقُ الْحَاكِمُ أَوْ يَأْمُرُهَا بِهِ ثُمَّ يَحْكُمُ بِهِ قَوْلَانِ .(فصل فی بیان اسباب)

اس کے تحت اس کی شرح منح الجلیل میں ہے:

وإن امتنع من طلاقها (فهل يطلق الحاكم) الزوجة (أو يأمرها) أي الحاكم الزوجة (به) أي طلاقها نفسها بأن تقول : أنت طالق ، أو طلقتك ، أو طلقت نفسي منك أو أنا طالق منك وهو بائن لكونه قبل الوطء (ثم يحكم) الحاكم بوقوع الطلاق ليرتفع الخلاف فيه على أن أمر الحاكم بطلاقها نفسها ليس حكما أفاده عب. [4]

---

(۱) المدونة الكبرىٰ، ص:۲۹، ج:۲، المفقود تتزوج امرأته ثم يقدم والتي تطلق فتعلم الطلاق ثم ترتجع فلا تعلم، تعلم، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) المدونة الكبرىٰ، ص:۱۱۹، ج:۲، باب النكاح الذي يفسخ بطلاق وغيره، دار الكتب العلمية، بيروت

(۳) المدونة الكبرىٰ، ص:۱۸٦، ج:۲، فصل فی العنين، دار الكتب العلمية، بيروت

(۴) شرح منح الجليل، ج:۳، ص:۲۵٤

مدتِ وفات گزرنے کے بعد قاضی کے فیصلۂ موت کی حاجت نہیں۔

المدونۃ الکبری میں ہے:

فقيل لمالك : هل تعتد بعد الأربع سنين عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرا من غير أن يأمرها السلطان بذلك ؟ قال : نعم ، ما لها وما للسلطان في الأربعة أشهر وعشر التي هي العدة ......

سحنون عن ابن وهب عن عبد الجبار بن عمر عن ابن شهاب أن عمر بن الخطاب ضرب للمفقود من يوم جاءت امرأته أربع سنين ثم أمرها أن تعتد عدة المتوفیٰ عنها زوجها ثم تضع في نفسها ما شاءت إذا انقضت عدتها .اھ (۱)

حاکم اسلام کے یہاں استغاثہ سے پہلے گزرے ہوے زمانے کا شمار و اعتبار نہ ہوگا

المدونۃ الکبریٰ "ضرب اجل المفقود" میں ہے:

قلت : أرأيت امرأة المفقود أتعتد الأربع سنين في قول مالك بغير أمر السلطان ؟ قال : قال مالك : لا ، قال مالك : وإن أقامت عشرين سنة ثم رفعت أمرها إلى السلطان نظر فيها وكتب إلى موضعه الذي خرج إليه فإذا يئس منه ضرب لها من تلك الساعة أربع سنين. (۲)

ایسا ہی شرح الزرقاني على المؤطا، ص۲۵۸، ج ۳، کتاب الطلاق، باب "عدة التي تفقد زوجها" میں بھی ہے۔

کتب حنفیہ میں بھی ایسی تصریحات موجود ہیں جن سے مفقود الخبر اشخاص کی بیویوں کے لیے رخصت کے امکانات نظر آتے ہیں اور انہیں اختیار کر کے مسلم معاشرہ کو آوارگی کی ناپاکی سے محفوظ رکھنے میں مدد مل سکتی ہے جیسا کہ درج ذیل فقہی عبارات سے عیاں ہوگا۔

ردالمحتار "کتاب المفقود" میں ہے:

(قوله : واختار الزيلعي تفويضه للإمام) قال في الفتح : فأي وقت رأى المصلحة حكم بموته .قال في النهر : وفي الينابيع : قيل يفوض إلى رأي القاضي ، ولا تقدير فيه في ظاهر الرواية .وفي القنية : جعل هذا رواية عن الإمام .اھ .قلت : والظاهر أن هذا غير خارج عن ظاهر الرواية أيضا ، بل هو أقرب إليه من القول بالتقدير ؛ لأنه فسره في شرح الوهبانية بأن ينظر ويجتهد و يفعل ما يغلب على ظنه فلا يقول بالتقدير ؛ لأنه لم يرد به الشرع بل ينظر في الأقران وفي الزمان والمكان

(۱) المدونة الكبرىٰ، ص:۳۱، ج:۲، ضرب أجل المفقود، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) المدونة الكبرىٰ، ص:۳۰، ج:۲، ضرب أجل المفقود، دار الكتب العلمية، بيروت

ویجتهد، ثم نقل عن مغني الحنابلة حكايته عن الشافعي ومحمد، وأنه المشهور عن مالك وأبي حنيفة وأبي يوسف .وقال الزيلعي : لأنه يختلف باختلاف البلاد وكذا غلبة الظن تختلف باختلاف الأشخاص فإن الملك العظيم إذا انقطع خبره يغلب على الظن في أدنى مدة أنه قد مات.اھ

ومقتضاه أنه يجتهد ويحكم لقرائن الظاهرة الدالة على موته وعلى هذا يبتنى على ما في جامع الفتاوى حيث قال : وإذا فقد في المهلكة فموته غالب فيحكم به ، كما إذا فقد في وقت الملاقاة مع العدو أو مع قطاع الطريق ، أو سافر على المرض الغالب هلاكه ، أو كان سفره في البحر وما أشبه ذلك حكم بموته ؛ لأنه الغالب في هذه الحالات وإن كان بين احتمالين ، واحتمال موته ناشئ عن دليل لا احتمال حياته ؛ لأن هذا الاحتمال كاحتمال ما إذا بلغ المفقود مقدار ما لا يعيش على حسب ما اختلفوا في المقدار نقل من الغنية اھ. ما في جامع الفتاوى. وأفتى به بعض مشايخنا وقال إنه أفتى به قاضي زاده صاحب بحر الفتاوى ، لكن لا يخفى أنه لا بد من مضي مدة طويلة حتى يغلب على الظن موته لا بمجرد فقده عند ملاقاة العدو أو سفره البحر ونحوه إلا إذا كان ملكا عظيما فإنه إذا بقي حيا تشتهر حياته ، فلذا قلنا إن هذا مبني على ما قاله الزيلعي تأمل.[1]

بوجہ ضرورت مذہب امام مالک پر حنفی قاضی فیصلہ کر سکتا ہے

قال في الدرك المستنقى : قال القهستانى لوأفتى به موضع الضروره لا بأس به على ما أظن، اھ، قلت و نظير هذا المسألة عدة ممتدة الطهر التى بلغت برؤية الدم ثلثة أيام ثم امتد طهر ها فإنها تبقى فى العدة إلى أن تحيض ثلاث حيض وعند مالك تنقضى عدتها بتسعة أشهر ، وقد قال فى البزازية : الفتوى فى زماننا على قول مالك وقال الزاهدى : كان بعض أصحابنا يفتون به للضرورة واعرضه فى النهر والعالمكيرية بأنه لاداعى إلى الإفتاء بمذهب الغير لإمكان الترافع إلى مالكى يحكم بمذهبه وعلى ذالك مشى ابن وهبان فى منظومته هناك لكن قد منا أن الكلام عند تحقق الضرورة حيث لم يوجد مالكى يحكم به.[2]

ان جزئیات کے ساتھ ہدایہ، فتح القدیر، در مختار، ردالمحتار، فتاوی عالم گیری کتاب المفقود کا مطالعہ بھی مناسب ہوگا۔

---

(۱) رد المحتار على الدر المختار، ص:٤٦٠، ٤٦١، ج:٦، مطلب في الإفتاء بمذهب في زوجة المفقود، كتاب المفقود، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) رد المحتار على الدر المختار، ص ٤٦٢ ج ٦ ،مطب فى الإفتاء بمذهب مالك فى زوجة المفقود، كتاب المفقود، دار الكتب العلمية، بيروت

اس تفصیل کی روشنی میں زوجۂ مفقود الخبر کے باب میں مذہب مالکی کی پوری تصویر ابھر کر سامنے آگئی جس کے پیش نظر آج کے بگڑے ہوئے حالات میں لاپتہ اشخاص کی بے سہارا عورتوں کا حکم شرعی تلاش کرنا ایک گونہ آسان ہو گیا اس لیے درج ذیل چند امور کی تنقیح مطلوب ہے۔

(۱)- ہمارے فقہاے اہل سنت نے ضرورت شرعی کی بنیاد پر مذہب امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے عدول کر کے امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جو یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ مفقود الخبر کی بیوی قاضی کی مقرر کردہ میعاد چار سال تک شوہر کا انتظار کر کے کچھ مراحل سے گذرنے کے بعد نکاح کر لے، کیا وہ صرف غیر زمانۂ وبا میں بلاد اسلام میں لاپتہ شوہر کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ یہی ظاہر ہے یا فقدان زوج کی پانچوں صورتوں کو عام ہے؟

(۲)- عدم عموم کی صورت میں قابل غور امر یہ ہے کہ جس ضرورت شرعی کی بنیاد پر مذہب مالکی کی شکل اول کو اختیار کیا جاتا ہے کیا اسی طرح کی شرعی ضرورت کی بنیاد پر مذہب مالکی کی بقیہ چار شکلوں کو اختیار کرنا جائز ہو سکتا ہے؟

(۳)- ہمارے اکابر فقہا یہ حکم دیتے ہیں کہ قاضی کی مقرر کردہ چار سال کی میعاد گزر جانے کے بعد زوجۂ مفقود الخبر دوبارہ قاضی شرع کے یہاں استغاثہ کرے، وہ تحقیق حال کے بعد اس کے شوہر کی موت کا حکم صادر کرے پھر یہ عدت وفات گزارے حالانکہ مذہب مالکی میں دوبارہ استغاثہ، پھر حکم موت صادر کرنے کا کہیں کوئی ذکر نہیں ہے۔ بلکہ مدونہ جلد: ۲، ص: ۹۳ میں اس کے برخلاف صراحت ہے، تو عرض یہ ہے کہ فقہا کے یہ فرمودات محض استحبابی واستحسانی ہیں یا شروط لازمہ کے درجے میں ہیں؟ اگر فقدان زوج کی پانچویں صورت بھی بوجہ ضرورت شرعیہ اختیار کی جائے تو کیا یہاں بھی دوبارہ قاضی کے یہاں استغاثہ پھر اس کے فیصلۂ موت کی حاجت ہوگی یا مذہب مالکی کے مطابق ایک سال کے بعد عورت کو عدت وفات گزار کر نکاح کرنے کی اجازت ہوگی؟

(۴)- پہلی صورت میں چار سال اور آخری صورت میں ایک سال کی مدت مقرر ہونے کے بعد قاضی شرع مفقود الخبر کی تفتیش کرے گا، یا عورت اور اس کے اولیا؟ نیز تفتیش کا طریقہ کیا ہوگا؟

معروضہ

سوالنامے میں جو جزئیات درج ہیں جواب میں ان کی نقل کی حاجت نہیں، صرف ان کی طرف ایک اشارہ کافی ہے، تاکہ جواب مختصر، مفید، جامع ہو امید ہے کہ ہماری اس گزارش کا لحاظ فرمائیں گے۔ جزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء

خلاصۂ مقالات بعنوان

فقدانِ زوج کی مختلف صورتوں کے احکام

تلخیص نگار: مولانا محمد صدرالوریٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامداً و مصلیاً

امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مذہب میں مفقود الخبر کی پانچ صورتیں جداگانہ احکام کے ساتھ بیان کی گئی ہیں، تو ہمارے اکابر فقہانے بوجہِ ضرورت پانچوں صورتوں میں ان کا مذہب اختیار کیا ہے، یا صرف پہلی صورت میں؟

اس کے تعلق سے مقالہ نگار حضرات کی دو رائیں سامنے آئیں۔

پہلی رائے یہ ہے کہ ہمارے فقہاے کرام نے مذہبِ مالکی پر جو فتویٰ دیا ہے، وہ فقدانِ زوج کی تمام صورتوں کو عام ہے، مگر ایسے مقالہ نگار کم ہیں، ان کے نام اس طرح ہیں:

(۱) مفتی عنایت احمد نعیمی (۲) مولانا محمد عالم گیر رضوی، اسحاقیہ، جودھ پور (۳) مولانا محمد علی رضا مصباحی، ویشالی (۴) مولانا مفتی شہاب الدین احمد نوری، براؤں شریف۔

ان میں کچھ تو وہ ہیں جنھوں نے صرف دعویٰ کی حد تک اپنی بات محدود رکھی اور بیّنہ و دلیل سے کوئی چھیڑ چھاڑ نہ کی، اور کچھ نے عموم کے لیے ضرورتِ شدیدہ ملجئہ کا سہارا لیا، اور کسی نے یہ کہا کہ ہمارے فقہاے احناف نے مفقود کی کوئی تقسیم نہیں کی ہے، اس لیے یہ حکم تمام صورتوں کو عام ہے۔ اور کسی نے پہلے تو خصوص کا دعویٰ کیا، مگر پھر یہ کہہ دیا کہ اگرچہ وہ حکم پہلی صورت کے ساتھ خاص ہے، مگر ضرورت کی موجودگی میں اسے عام ہی ہونا چاہیے۔ مولانا نثار احمد رضوی کہتے ہیں کہ یہ معلوم نہیں ہو پاتا کہ کس صورت کے ساتھ یہ حکم خاص ہے۔

دوسری رائے جو باقی سارے مقالہ نگار حضرات کی ہے، یہ ہے کہ وہ حکم فقدانِ زوج کی صرف پہلی صورت کے ساتھ خاص ہے، یعنی جو بلادِ اسلام میں غیر زمانۂ وبا میں مفقود ہوا۔

البتہ محقق مسائل جدیدہ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صدر شعبۂ افتا و ناظم مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور فرماتے ہیں کہ فقدانِ زوج کی بقیہ صورتیں پہلی ہی صورت کے ساتھ ملحق ہیں، پھر لکھتے ہیں کہ مذہبِ مالکی میں یہ حکم مطلق نہیں ہے، بلکہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ شوہر کے مال سے عورت کے نان، نفقہ کا انتظام ہو اور غلبۂ شہوت کے باعث اسے بدی میں ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو۔ ورنہ اسے اختیار ہوگا کہ قاضی سے طلاق کا مطالبہ کرے اور قاضی اسے بلا تاجیل شوہر کی طرف سے طلاق دے دے، یا اسے حکم دے کہ وہ خود ہی اپنے کو طلاق دے لے، پھر یہ اسے نافذ کر دے، جیسا کہ علامہ علوی کے جواب سے ظاہر ہے۔

احقر راقم الحروف نے قولِ خصوص کے ساتھ یہ بھی لکھا کہ یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب مسلمانوں کے درمیان آپس میں خوں ریزی ہوئی اور بیّنۂ عادلہ کے ذریعہ صرف اتنا معلوم ہوا کہ وہ جنگ کے لیے نکلا تھا، مگر یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ وہ لڑائی میں شریک بھی ہوا تھا، تاہم اسی وقت سے لاپتہ ہے، اور بطور استدلال "حاشیة الخرشی علی مختصر الخلیل، ج:۵، ص:۱۳۱" کی درج ذیل عبارت پیش کی:

"اما لو شهدت البينة أنه خرج مع الجيش فقط فتكون زوجته كالمفقود في بلاد المسلمين ويجري فيه ماترىٰ."

حضرت مولانا محمد ہاشم نعیمی جامعہ نعیمیہ، مراد آباد، سوالات کی تفصیلات میں جانے کے بجائے بڑے ہی اختصار و جامعیت کے ساتھ فرماتے ہیں کہ جب بوجہ ضرورت مذہبِ مالکی پر فتویٰ جاری کیا گیا تو اس مذہب کے جملہ شرائط کی رعایت ضروری ہے۔

دوسرے سوال کے متعلق آرا

دوسرے سوال کے جواب میں کلی طور پر تین نظریات سامنے آئے۔

پہلا نظریہ یہ ہے کہ ضرورتِ شرعیہ کے تحقق کے وقت باقی چار شکلوں میں بھی امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب اختیار کرنا جائز ہے۔ اس نظریے کے حاملین حسب ذیل ہیں:

(۱) مولانا محمد حنیف خاں، بریلی شریف (۲) مولانا شبیر احمد، برگدہی، مہراج گنج (۳) مولانا مفتی محمد ایوب نعیمی، مراد آباد (۴) مولانا عبدالسلام رضوی، تلسی پور (۵) مولانا محمد انور نظامی، ہزاری باغ (۶) مولانا محمد سلیمان، سلطان پور (۷) مولانا جمال مصطفیٰ، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۸) مولانا عبدالحق رضوی، اشرفیہ، مبارک پور (۹) مولانا ناظم علی، اشرفیہ، مبارک پور (۱۰) مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد (۱۱) مولانا عارف اللہ فیضی، محمد آباد گوہنہ (۱۲) مولانا محمد اسحاق، رام پور (۱۳) مولانا محمد رابع نورانی، براؤں شریف (۱۴) مفتی شیر محمد، اسحاقیہ، جودھ پور (۱۵) مفتی محمد نسیم، اشرفیہ، مبارک پور (۱۶) مفتی بدر عالم، اشرفیہ مبارک پور (۱۷) مولانا محمد جابر خاں، متعلّم درجۂ تحقیق، اشرفیہ، مبارک پور (۱۸) مولانا اشتیاق عالم، درجۂ تحقیق، اشرفیہ،

مبارک پور (۱۹) مولانا نیاز احمد، تقابلِ ادیان، اشرفیہ، مبارک پور (۲۰) مولانا ناصر حسین، درجۂ تحقیق، اشرفیہ، مبارک پور (۲۱) مولانا محمد صابر رضا، درجۂ تحقیق، اشرفیہ، مبارک پور۔

ان میں مفتی بدر عالم صاحب فقدانِ زوج کی بقیہ چار شکلوں میں مذہبِ مالکی اختیار کرنے کی اجازت بایں معنیٰ دیتے ہیں کہ زوجۂ مفقود الخبر کسی مالکی قاضی کے یہاں مقدمہ پیش کر کے مسئلے کا حل تلاش کرے اور اگر مالکی قاضی نہیں ہے تو عند الضرورۃ حنفی قاضی کے یہاں بھی مرافعہ کر سکتی ہے۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ باقی چار صورتوں میں احناف کے قولِ ثانی پر عمل کیا جائے، جسے امام زیلعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اختیار کیا، صاحبِ ہدایہ امام برہان الدین مرغینانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے "هو الا قيس" کہا۔ امام شمس الائمہ سرخسی نے "الا ليق بطر يق الفقه" کہا۔ فقہاے احناف کی ایک جماعت نے مفتیٰ بہ قرار دیا، یعنی اسے قاضی اسلام کی راے کو تفویض کر دیا جائے، یہاں تک کہ اسے مفقود الخبر کی موت کا ظن غالب ہو جائے، لہٰذا جب مابقی شکلوں میں ضرورتِ شرعیہ پائی جائے تو اس قول پر عمل کی اجازت ہوگی کہ دوسرے مذہب کی تقلید کے بجاے اپنے مذہب کے ایک قول کو اختیار کرنا آسان وانسب ہے۔

حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی ناظم مجلسِ شرعی فرماتے ہیں کہ مذہب مالکی کی بعد والی تینوں شکلوں میں ضرورت کا تحقق نہیں ہوتا، اور چوتھی صورت میں ایسا کم ہوگا کہ کوئی شخص دوسرے ملک میں ویزا لے کر جائے اور وہاں کی حکومت اس کے مرنے کی اطلاع نہ دے، یا کسی اور ذریعہ سے اطلاع نہ ملے، اس نظریے کے حاملین یہ حضرات ہیں:

(۱) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، صدر شعبۂ افتا و ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ (۲) مولانا نصر اللہ رضوی، محمد آباد گوہنہ (۳) راقم الحروف صدر الوریٰ قادری، اشرفیہ، مبارک پور (۴) مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور (۵) قاضی فضل احمد، کچی باغ، بنارس (۶) قاضی فضل رسول، برگدہی، مہراج گنج (۷) مولانا محمود علی مشاہدی، درجۂ تحقیق، اشرفیہ، مبارک پور۔

مگر ان میں قاضی فضل احمد اور ان کے برادرِ کبیر قاضی فضل رسول نے بطور استدراک یہ بھی کہا کہ اگر بلادِ کفر میں لا پتہ ہوا اور امام و حاکم کو ساٹھ، ستر سال سے پہلے اس کی موت کا یقین نہ آئے تو سچی واقعی ضرورت کے تحت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے مطابق تطلیق کی راہ اپنائی جا سکتی ہے۔

تیسرا نظریہ جو ان دونوں نظریوں سے مختلف ہے، یہ ہے کہ مابقی صورتوں میں بھی وہی حکم دیا جائے جو پہلی صورت میں دیا گیا ہے، گو کہ اس گروہ میں آپس میں خود بڑا اختلاف ہے، مگر من جملہ نقطۂ اتحاد یہی ہے، یہ حضرات ہیں:

(۱) مولانا عبد الغفار اعظمی، خیر آباد، مئو (۲) مولانا آلِ مصطفیٰ، گھوسی (۳) مولانا شہاب الدین احمد نوری، براؤں شریف (۴) مولانا نثار احمد رضوی، حسن پور، جے پی نگر۔

ان میں مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی نے ایک منفرد نقطۂ نظر اختیار کرتے ہوئے تحریر کیا کہ ضرورتِ شرعیہ کی وجہ سے دوسری، تیسری، پانچویں صورت میں بھی مذہبِ مالکی اختیار کرنا جائز ہے۔ لیکن بطور احتیاط وجوبی ان صورتوں میں بھی شکل اول ہی کی صورت اختیار کی جانی چاہیے، رہی چوتھی صورت تو اس میں عدول کی حاجت نہیں کہ یہی مذہبِ حنفی ہے۔

تیسرے سوال کے متعلق نظریات

تیسرے سوال کے جواب میں دو طرح کے نقطۂ نظر ملے۔ **پہلا** یہ کہ مرافعۂ ثانیہ اور قضاے قاضی امورِ استحبابیہ و استحسانیہ سے ہیں۔ شروطِ لازمہ سے نہیں، یہ نقطۂ نظر درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) مولانا محمد حنیف خاں، بریلی شریف (۲) مولانا شبیر احمد، برگدہی، مہراج گنج (۳) مولانا مفتی محمد ایوب نعیمی، مراد آباد (۴) مولانا محمد عالم گیر رضوی، اسحاقیہ، جودھ پور (۵) مولانا محمد ہاشم نعیمی، مراد آباد (۶) مولانا شہاب الدین احمد نوری، براؤں شریف (۷) مولانا محمد رابع نورانی، براؤں شریف (۸) مفتی شیر محمد، اسحاقیہ، جودھ پور۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مرافعۂ ثانیہ اور قضاے قاضی شروطِ لازمہ سے ہیں۔ یہ نظریہ باقی تمام مقالہ نگاروں کا ہے۔ ان حضرات کی دلیل درِ مختار کی یہ عبارت ہے:

”إنما يحكم بموته بقضاء لأنه أمر محتمل فمالم ينضم إليه القضاء لا يكون حجة.“

مذہبِ مالکی میں گو کہ اس شرط کا ذکر نہیں ہے، مگر دوسرے مذہب کی تقلید صرف امور واجبہ میں ہوگی، دیگر مسائل میں اپنے امام ہی کی تقلید کی جائے گی، اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

”ضرورتِ صادقہ کے وقت جو کسی مسئلہ میں ائمۂ ثلاثہ میں سے کسی امام کی تقلید کی جاتی ہے، صرف اس مسئلہ میں اس کے مذہب کی رعایت امورِ واجبہ میں ضرور ہوگی۔ دیگر مسائل میں اپنے امام ہی کی تقلید کی جائے گی۔“ (۱)

البتہ حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ رضوی دام ظلہ اور راقم الحروف نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اگر عورت ایسی جگہ ہو جہاں کوئی منصبِ قضا کا اہل نہ ہو، اور ضرورتِ صادقہ متحقق ہو تو وہ اپنے طور پر بھی فسخ کر سکتی ہے، اس کی نظیر مسئلۂ عنین ہے، جس کی صراحت فتاویٰ رضویہ ج:۵، ص:۶۹۴ میں ہے۔

پھر شرط لازم قرار دینے والوں میں دو گروہ سامنے آئے، ایک تو وہ جو اسے امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب نہیں مانتا، بلکہ اسے صرف اپنے مذہب میں شرط بتاتا ہے، یہ گروہ زیادہ افراد پر مشتمل ہے۔ دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب بھی یہی ہے کہ مرافعۂ ثانیہ اور قضاے قاضی شرط لازم ہے۔ اس جماعت کے افراد حسب ذیل ہیں:

(۱) حضرت مولانا عبد الحق رضوی، اشرفیہ، مبارک پور (۲) حضرت مولانا ناظم علی، اشرفیہ، مبارک پور (۳) حضرت مولانا قاضی فضل رسول، برگدہی، مہراج گنج (۴) حضرت مولانا قاضی فضل احمد، کچی باغ، بنارس۔

یہ حضرات مختلف وجوہ سے اپنے مدعٰی کو مبرہن کیے ہوئے ہیں:

پہلی وجہ:- ہمارے علما مثلاً صاحبِ ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ، اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے یہی امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب و ارشاد کہا ہے۔ اگر ان کا یہ مذہب نہ ہو تو یہ افترا و بہتان ہوگا۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۶۹۸، کتاب الطلاق، رضا اکیڈمی.

دوسری وجہ:- ”زرقانی علی الموطا“ کی عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے اور یہ وہی بات ہے جو درِ مختار میں ہے۔

تیسری وجہ:- مذہبِ مالکی کے استدلال کا مدار فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی کا ارشاد ہے، اور اس میں قضاے قاضی کی شرط ہے۔

چوتھی وجہ:- امام مالک نے اس مسئلے کا مسئلہ عنین وایلا پر قیاس کیا ہے اور ان مسئلوں میں فسخ کے لیے ان کے نزدیک قضاے قاضی شرط ہے، لہٰذا اس مسئلے میں بھی قضاے قاضی شرط ہوگی۔

اور مدونہ کی عبارت کا مفاد صرف اس قدر بتایا کہ چار سال کی مدت گزر جانے کے بعد جب قاضی حکم موت صادر کرے گا تو یہی حکم اس کی عدت گزارنے کے لیے کافی ہوگا، الگ سے کسی نئے حکم کے انتظار کی ضرورت نہیں۔

چوتھے سوال کے جوابات

چوتھے سوال کے جواب میں بھی کلی طور پر تین راے سامنے آئی۔

پہلی راے یہ ہے کہ قاضی شرع تفتیش کرے گا، عورت اور اس کے اولیا کی تفتیش قابلِ قبول نہیں، جس علاقے میں شوہر غائب ہوا ہے، اس علاقہ کے قاضیِ شرع سے تعاون لے کر لڑکے کا نام، ولدیت، سکونت، پورا حلیہ لکھ کر دے، ساتھ ہی پولیس اسٹیشن سے مدد حاصل کرے، اور جدید ذرائع ابلاغ کا استعمال کرے، اس کے اخراجات فریقین سے لے، یا رفاہی فنڈ قائم کرے۔ یہ راے اکثر مقالہ نگاروں کی ہے، البتہ حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ دام ظلہ اور راقم السطور کے مقالے میں اتنا اضافہ ہے کہ قاضی شرع عورت پر یہ ذمہ داریاں ڈالے گا۔

[۱]-عورت اپنا رشتۂ زوجیت ثابت کرے۔[۲]- یہ بھی ثابت کرے کہ اس کا شوہر غائب ہے۔

[۳]-شوہر کے غائب ہونے کے زمانہ تک اس کی عصمت میں رہی۔

دوسری راے یہ ہے کہ تفتیش کی ذمہ داری قاضی اور عورت کے اولیا کے درمیان مشترک ہے۔ یہ راے ان حضرات کی ہے۔

(۱) مفتی عنایت احمد نعیمی، اترولہ (۲) مولانا محمد سلیمان، سلطان پور (۳) مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ، مبارک پور (۴) مولانا قاضی فضل احمد، کچی باغ، بنارس (۵) مولانا قاضی فضل رسول، برگدہی، مہراج گنج۔

ان میں قاضی فضل احمد یہ کہتے ہیں کہ قاضی کے یہاں مرافعہ کرنے کے بعد اس بات کی تصدیق کے لیے کہ وہ شخص واقعی لاپتہ ہے، قاضی بطور خود تفتیش کرے گا، لیکن مفقود ہونا متحقق ہوجانے کے بعد عورت اور اس کے اولیا تفتیش کریں گے۔

تیسری راے یہ ہے کہ تفتیش کی ذمہ داری عورت اور اس کے اولیا پر عائد ہوتی ہے، یہ نظریہ درج ذیل حضرات کا ہے۔

(۱) مولانا مفتی محمد ایوب نعیمی، مراد آباد (۲) مولانا شبیر احمد، برگدہی، مہراج گنج (۳) مولانا عبد السلام رضوی تلسی پور (۴) مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد (۵) مولانا محمد رابع نورانی، براؤں شریف

ان میں حضرت مفتی محمد ایوب نعیمی اپنے دعویٰ پر استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ عورت مدعیہ ہے، اس لیے بینہ اسی پر ہے اور عجز کی صورت میں قاضی اس کا تعاون کرے۔

یہ ہے مقالات کا خلاصہ اور مختلف نظریات اور ان کے دلائل کا حاصل۔ اللہ تعالیٰ ہمیں توفیقِ خیر سے نوازے۔ آمین۔

تنقیح طلب امور

(۱) مذہبِ مالکی کی طرف عدول مفقود الخبر کی صرف پہلی صورت کے ساتھ خاص ہے یا تمام صورتوں کو عام ہے؟

(۲) اگر تمام صورتوں کو عام نہیں ہے تو ان صورتوں میں بوجہِ ضرورتِ شرعیہ مذہبِ مالکی کی طرف عدول کیا جائے یا احناف کے قولِ دوم پر عمل کیا جائے، جسے امام زیلعی نے اختیار کیا۔

(۳) قولِ دوم پر عمل کی صورت میں ضرورتِ صادقہ کے تحقق کی کیا کیا صورتیں ہوں گی، پھر مفقود الخبر کی موت کے سلسلے میں حصول غلبۂ ظن کے لیے کیا کسی متعیّن میعاد کا گزرنا لازم ہے؟

(۴) امام مالک کی تقلید صرف مدتِ وفات میں تخفیف کی حد تک ہے، یا اس سے متعلق دوسرے امور مثل وقت تاجیل، و حکمِ موت بذریعہ قاضی میں بھی؟

(۵) تفتیش قاضی کے ذمہ ہے یا عورت اور اس کے اولیا پر یا دونوں کے درمیان یہ ذمہ داری مشترک ہے؟ پھر اس زمانہ میں تفتیش کا کیا طریقہ ہو گا؟

☆☆☆☆

فیصلے

فقدانِ زوج کی مختلف صورتوں کے احکام

شوہر لاپتہ ہو جائے اور کسی طرح یہ بھی معلوم نہ ہو سکے کہ وہ زندہ ہے، یا مر گیا۔ اس صورت کو فقدانِ زوج اور ایسے شوہر کو مفقود الخبر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اگر کسی عورت پر یہ افتاد آجائے اور وہ تنہائی اور بے کسی کی زندگی گزارنے پر صبر نہ کر سکے تو اس کے لیے اسلام میں کوئی گنجائش ہے یا نہیں؟

(مرتب غفرلہ)

امام مالک کے یہاں زوج مفقود الخبر کی پانچ صورتیں اور ان کے جداگانہ احکام ہیں، وہ یہ ہیں:

① شوہر بلاد اسلام میں غیر زمانۂ وبا میں مفقود ہوا:

اس میں عورت کو قاضی کے یہاں استغاثہ کرنا ہے۔ وہ اس کے بعد ۴؍ سال انتظار کی مہلت دے گا، اور حال معلوم نہ ہونے پر نکاح فسخ ہوگا اور عورت عدت وفات گزار کر کسی اور سے نکاح کر سکے گی۔

② بلاد اسلام میں زمانۂ وبا میں مفقود ہوا:

اس کا حکم امام مالک کے یہاں یہ ہے کہ وبا ختم ہوتے ہی عورت عدت وفات گزارے پھر نکاح کر لے۔

③ مسلمانوں کی باہمی خوں ریزی میں شریک ہوا، پھر پتہ نہ چلا:

اس صورت کا حکم ان کے یہاں یہ ہے کہ جنگ بند ہونے کے روز سے عدت وفات گزارے، اس کے بعد نکاح کر لے۔

④ بلاد کفر میں لاپتہ ہوا:

ان کے یہاں اس صورت کا حکم یہ ہے کہ عورت شوہر کی عمر ستّر سال ہونے کا انتظار کرے جب کہ شوہر کے مال سے اس کے لیے نفقہ کا انتظام ہو۔

⑤ مسلمانوں اور کافروں کے درمیان جنگ ہوئی، اس میں شریک ہوا، پھر پتہ نہ چلا:

اس صورت کا حکم یہ ہے کہ قاضی کے یہاں عرض حال کر کے نکاح کی اجازت طلب کرے، وہ اسے ایک سال کی مہلت دے، اگر اس درمیان میں شوہر کا پتہ نہ چلے تو یہ عدت وفات گزار کر نکاح کر لے۔

اس پر **سوال** یہ تھا کہ ہمارے فقہاے کرام نے ضرورت شرعی کی بنیاد پر مذہب امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے عدول کر کے امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جو مذہب اختیار کیا ہے کہ: ”مفقود الخبر کی بیوی قاضی کی مقرر کردہ میعاد چار سال تک شوہر کا انتظار کر کے کچھ مراحل سے گزرنے کے بعد نکاح کرے۔“ کیا وہ صرف غیر زمانۂ وبا میں بلادِ اسلام میں لاپتہ شوہر کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ یہی ظاہر ہے، یا فقدان زوج کی پانچوں صورتوں کو عام ہے؟

اس سوال کے **جواب** میں یہ طے ہوا کہ مفقود کی یہ تقسیم اور اقسام کے الگ الگ احکام صرف مذہب امام مالک میں ہیں۔ حنفیہ کے یہاں یہ تقسیم وتفصیل نہیں، بلکہ جملہ اقسامِ مفقود کے لیے انقراضِ اقران اور شوہر کے وقتِ ولادت سے ستر سال تک انتظار کا حکم ہے۔

اور ضرورت کی حالت میں ہمارے فقہا نے امام مالک کے مذہب میں مذکور پہلی صورت اختیار کرنے کا حکم دیا ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اسی صورت سے ہر قسم کے مفقود کی زوجہ کا حل نکل آتا ہے۔ اس لیے مفقود کسی قسم کا ہو عدول اسی صورت کی جانب ہوگا۔

تو حکم یہ ہے کہ مفقود الخبر کسی قسم کا ہو اس کی زوجہ اگر صبر نہیں کر سکتی تو قاضی کے یہاں استغاثہ کرے گی، قاضی صدق دعویٰ ثابت ہونے کے بعد عورت کو چار سال کی مہلت دے گا اور اس مدت میں تحقیق وتفتیش کرے گا، موت وزیست کچھ معلوم نہ ہونے پر عورت پھر قاضی سے رجوع کرے گی اور وہ موتِ زوج کا حکم دے گا پھر عورت عدت وفات گزار کر کسی اور شخص سے نکاح کر سکے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆☆

فسخِ نکاح بوجہِ تعسُّرِ نفقہ

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

فسخ نکاح بوجہ تعسّرِ نفقہ

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم* حامداً و مصلیاً و مسلماً

شوہر اگر اپنی بیوی کو نان و نفقہ، یا لباس، رہائش کا مکان نہ فراہم کرے اور عورت ضرر سے بچنے کے لیے اس سے آزادی کی طالب ہو تو مذہب شافعی میں حسب تفصیل اس کے لیے آزادی کی گنجائش ہے۔

ا۔ شوہر اگر اپنی بیوی کا نفقہ دینے سے عاجز ہو تو عورت کو یہ اختیار ہے کہ قاضی شریعت یا حاکم کے یہاں فسخ نکاح کی درخواست دے اور وہ تحقیق حال کر کے فوراً نکاح فسخ کر دے اور ایک قول یہ ہے کہ شوہر کو تین دن مہلت دے، پھر بھی نفقہ کے انتظام سے عاجز ہو تو چوتھے روز نکاح فسخ کر دے، یہی اظہر ہے۔ اس باب میں یہی مذہب امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ہے البتہ وہ بلا تاخیر فوراً فسخ نکاح کے قائل ہیں۔

نفقہ سے عاجز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تنگ دست آدمی کہ جیسا بھی کھانے کا انتظام نہ کر سکے، یوں ہی بقدرِ حاجت لباس یا رہائش کے انتظام سے عاجز ہو تو بھی فسخ نکاح کی اجازت ہے کہ ان دونوں سے عجز بھی ''تعسّرِ نفقہ'' کے حکم میں ہے۔

۲۔ شوہر خوش حال ہے، یا نہ محتاج ہے نہ خوش حال درمیانی پوزیشن ہے، مختصر یہ کہ نفقہ دے سکتا ہے مگر دیتا نہیں تو اس سلسلے میں امام شافعی علیہ الرحمۃ کے دو قول ہیں:

ایک یہ کہ قاضی کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے خواہ شوہر حاضر ہو یا غائب، یہی اصح ہے، کیوں کہ عورت حاکم کے یہاں استغاثہ کر کے اسے نفقہ کی ادائیگی پر مجبور کر سکتی ہے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قاضی اسے قرض لے کر گزارے کا حکم دے اور اس کے شوہر کو تا ادائے قرض و نفقہ گرفتار کرا کے جیل میں ڈال دے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ قاضی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہے، کیوں کہ نفقہ نہ پانے کی وجہ سے عورت کو بہر حال ضرر ہو گا، گو کہ شوہر مال دار ہو، یوں ہی اگر شوہر غائب ہو اور عورت کے لیے اس سے نفقہ وصول کرنا متعذر ہو تو بھی اسے نکاح فسخ

کرانے کا اختیار ہوگا، کثیر فقہاے شافعیہ نے اسے اختیار فرمایا، اور معتمد الفتاوی امام ابو زکریا محی الدین نووی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی مبسوط کتاب۔ ”نہایۃ المحتاج“ میں ہے:

إذا (أعسر) الزوج (بها) أي النفقة (فإن صبرت) زوجته ولم تمنعه تمتعا مباحا (صارت) كسائر المؤن ما سوى المسكن لما مر أنه إمتاع (دينا عليه) وإن لم يفرضها حاكم لأنها في مقابلة التمكين (وإلا) بأن لم تصبر ابتداء أو انتهاء بأن صبرت ثم عن لها الفسخ كما سيعلم من كلامه (فلها الفسخ) بالطريق الآتي (على الأظهر) لخبر الدارقطني والبيهقي في الرجل لا يجد شيئا ينفق على امرأته يفرق بينهما ، وقضى به عمر رضي الله عنه ولم يخالفه أحد من الصحابة .

وقال ابن المسيب : إنه من السنة وهو أولى من الفسخ بنحو العنة ، ولا فسخ لها بعجزه عن نفقة ماضية أو عن نفقة خادم ، نعم تثبت في ذمته .

والثاني لا فسخ لها لعموم { وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة } وقياسا على الإعسار بالصداق بعد الدخول (والأصح أن لا فسخ بمنع موسر) أو متوسط .

والثاني نعم لحصول الضرر بالإعسار ، وشمل كلامه من تعذر تحصيلها منه لغيبته وإن طالت وانقطع خبره ، فقد صرح في الأم بأنه لا فسخ ما دام موسرا وإن انقطع خبره وتعذر استيفاء النفقة من ماله : أي ولم يعلم غيبة ماله في مرحلتين أخذا مما يأتي" والمذهب نقل كما قاله الأذرعي وأفتى به الوالد رحمه الله تعالى ، وإن اختار كثيرون الفسخ وجزم به الشيخ في شرح منهجه.

(ولو تبرع رجل) ليس أصلا للزوج (بها) عنه ، وسلمها لها (لم يلزمها القبول) بل لها الفسخ لما فيه من المنة ، ومن ثم لو سلمها المتبرع له ، وهو سلمها لها لزمها القبول لانتفاء المنة ، أما إذا كان المتبرع أبا الزوج ، أو جده وهو تحت حجره فيلزمها القبول لدخوله في ملك الزوج تقديرا.

(وقدرته على الكسب) الحلال اللائق ، (كالمال) لان الضرورة به.

(وإنما تفسخ بعجزه عن نفقة معسر) ؛ إذا الضرر إنما يتحقق حينئذ.

(والإعسار بالكسوة) ، أو ببعضها الضروري كقميص وخمار وجبة شتاء بخلاف نحو سراويل ، ومخدة ، وفرش ، وأوان (كهو بالنفقة) بجامع أن البدن لا يبقى بدونهما (وكذا) الإعسار (بالأدم والمسكن) كهو بالنفقة (في الأصح) لتعذر الصبر على دوام فقدهما (قلت الأصح المنع في الأدم والله أعلم) ؛ لأنه تابع مع سهولة قيام البدن بدونه بخلاف نحو المسكن ، وإمكانه بنحو مسجد كإمكان تحصيل القوت بالسؤال .(فلا يعتبر .ن.)

(ولا فسخ) بإعسار بمهر أو نحو نفقة (حتى) ترفع الأمر للقاضي أو المحكم بشرطه و (يثبت) بإقراره أو ببينة (عند قاض) أو محكم (إعساره فيفسخه) بنفسه أو نائبه (أو يأذن لها فيه) لأنه مجتهد فيه كالعنة فلا ينفذ منها قبل ذلك ظاهرا و لا باطنا ، وعدتها تحسب من وقت الفسخ ، فإن لم تجد قاضيا و لا محكما بمحلها أو عجزت عن الرفع إليه كأن قال لها لا أفسخ حتى تعطيني مالا كما هو ظاهر استقلت بالفسخ للضرورة و ينفذ ظاهرا وكذا باطنا لبناء الفسخ على أصل صحيح فاستلزم النفوذ باطنا ، وقد جزم بذلك جمع (ثم) بعد تحقق الإعسار (في قول ينجز الفسخ) لتحقق سببه (والأظهر إمهاله ثلاثة أيام) وإن لم يطلب ذلك لأنها مدة قريبة تتوقع فيها القدرة بفرض أو غيره . وقيل يمهل يوما واحدا (ولها الفسخ صبيحة الرابع) بنفقته بلا مهلة لتحقق الإعسار.

(ولها) ولو غنية (الخروج زمن المهلة) نهارا (لتحصيل النفقة) بنحو كسب، وإن أمكنها في بيته أو سؤال، وليس له منعها ؛ لأن حبسه لها إنما هو في مقابلة إنفاقه عليها نعم يتجه أن محله إن لم يكن في خروجها ريبة ثبتت هي ، أو قرائنها وإلا منعها فإن اضطرت مكنها أو خرج معها (وعليها الرجوع) لبيته (ليلا) ؛ لأنه وقت الإيواء دون العمل.

ولا اعتبار بعرض ، أو عقار لايتيسر بيعه كما يؤخذ من كلامهما اه . (ولو رضيت بإعساره) بالنفقة أبدا (أو نكحته عالمة بإعساره بذلك (فلها الفسخ بعده)؛ لأن الضرر يتجدد كل يوم، ورضاها بذلك وعد نعم تسقط به المطالبة بنفقة يومه وتمهل بعده ثلاثة أيام؛ لأنه يبطل ما مضى من المهلة. (۱)

فقہ حنبلی کی معتمد و مستند کتاب: "المغنی" میں ہے:

أن الرجل إذا منع امرأته النفقة لعسرته وعدم ما ينفقه فالمرأة مخيرة بين الصبر عليه و بين فراقه وروي ذلك عن عمر وعلي وأبي هريرة و به قال سعيد بن المسيب و الحسن وعمر بن عبد العزيز و حماد و مالك و يحي القطان و عبد الرحمن بن مهدي و الشافعي و إسحاق و أبو عبيد و أبو ثور وذهب عطاء و الزهري و ابن شبرمة و أبو حنيفة وصاحباه إلى أنها لا تملك فراقه بذلك ولكن يرفع يده عنها لتكتسب لأنه حق لها عليه فلا يفسخ النكاح لعجزه عنه كالدين

(۱) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، فی الفقه علیٰ مذهب الإمام شافعي رضی الله عنه، تالیف: شمس الدين محمد بن ابی العباس احمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملی المتوفیٰ المصری الأنصاری الشهير بالشافعی الصغير المتوفیٰ، ١٠٠٤هـ، ص:٢١٦، ٢١٥، ٢١٤، ٢١٣، ٢١٢، ج:٧، فصل فی حكم الاعسار بمؤن الزوجة.

وقال العنبري : يحبس إلى أن ينفق... إذا ثبت هذا فإنه متى ثبت الإعسار بالنفقة على الإطلاق فللمرأة المطالبة بالفسخ من غير إنظار وهذا أحد قولي الشافعي..... ولنا ظاهر حديث عمر ولأنه معنى يثبت الفسخ ولم يرد الشرع بالإنظار فيه فوجب أن يثبت الفسخ في الحال كالعيب ولأن سبب الفسخ الإعسار وقد وجد فلا يلزم التأخير. اھ ملتقطًا (۱)

پہلی صورت کا حکم مذہب حنفی میں:

پہلی صورت میں ائمہ حنیفہ نے بہ وجہِ حاجتِ دائمہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب پر عمل کی اجازت دی ہے جس کی ترجمانی امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے ان الفاظ میں فرمائی۔

"اگر شوہر فقیر ہے کہ نفقہ نہیں دے سکتا جب بھی حکم یہی ہے کہ تفریق نہیں، اور محتاجی معلوم ہو تو قید بھی نہیں، بلکہ قاضی نفقہ مقرر کر کے عورت کو قرضاً صَرف کرنے کا حکم دے جو کچھ حسبِ قرار داد قاضی خرچ ہوتا رہے، ذمۂ شوہر دین ہوا کرے یہاں تک کہ زمانہ اس کی تونگری کی طرف پلٹا لے اس وقت سب وصول کر لیا جائے، مگر اگر قاضی دیکھے کہ عورت کو اس امید پر قرض نہیں ملتا تو شوہر کو سمجھائے کہ طلاق دے دے اگر نہ مانے تو قاضی جب کہ نائب مقرر کرنے کا اختیار رکھتا ہو باختیار خود ورنہ بہ حکم والیِ مسلم مقدمہ کسی شافعی المذہب کے سپرد کر دے کہ ان کے یہاں جب کہ شوہر نفقہ دینے سے عاجز ہو تفریق کرا دیتے ہیں وہ فریقین کو بلا کر بعد سماعِ مقدمہ و ثبوتِ عجز تفریق کر دے یہ حکم جب قاضی حنفی کے حضور پیش ہو اسے نافذ کر دے کہ شوہر جب حاضر ہو تو حاکم شافعی کا ایسا حکم ہمارے نزدیک لائق تنفیذ مانا جاتا ہے یوں عورت اس بلا سے خلاصی پا سکتی ہے۔

در مختار میں ہے:

جوزه الشافعی باعسار الزوج ولو قضی به حنفی لم ينفذ نعم لو امر شافعيا فقضى به نفذ.

ردالمحتار میں ہے:

(قوله نعم لو أمر شافعيا) أي بشرط أن يكون مأذونا له بالإستنابة – خانية – قال في غرر الأذكار: ثم اعلم أن مشايخنا استحسنوا أن ينصب القاضي الحنفي نائبا ممن مذهبه التفريق بينهما إذا كان الزوج حاضرا وأبى عن الطلاق ؛ لأن دفع الحاجة الدائمة لا يتيسر بالإستدانة ، إذ الظاهر أنها لا تجد من يقرضها وغنى الزوج مآلا أمر متوهم ، فالتفريق ضروري إذا طلبته. (۲)

الفتاویٰ الخیریہ میں ہے:

سئل رجل في معسر تزوج بكرا بالغة ولم يدفع لها مهرها المشروط تعجيله ولم ينفق عليها ولم

(۱) المغنی، ص:۲۴۴، ۲۴۳، ج:۹، بحث امتناع الرجل من نفقة المرأة و حكمه

(۲) فتاویٰ رضویہ، باب النفقة، ص:۹۰۸، ج:۵، رضا اکیڈمی ممبئی

یکسها وقد اضر ذٰلك بحالها جدا هل يجب عليه احد الأمرين الذين امر الله تعالىٰ بهما لقوله تعالىٰ: "فامساكٌ بمعروف أو تسريح بإحسان" وهل إذا فسخ النكاح حاكم يرى الفسخ بذٰلك ينفسخ لشدة الضرورة اللاحقة بها واضطرارها اليه ام لا؟ أجاب نعم، يجب على الزوج احدا لأمرين الذين انزلهما الله تعالىٰ علىٰ رسوله صلى الله عليه وسلم بقوله عز و جل "فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان" وصدر الشريعة و اصحابنا لما شاهدوا الضرورة فى التفريق لان دفع الحاجة الدائمة لا يتيسر بالاستدانة والظاهرُ أنها لايجد من يقرضها وغنى الزوج فى المآل امرمتوهم استحسنوا أن ينصب القاضي نائبا شافعى المذهب يفرق بينهما، وقد اختار كثير من علمائنا ذٰلك عند شدة الضرورة وهو مما ينشرح صدر الفقيه له لما فيه من دفع الحرج والاضرار بالنساء والله تعالىٰ أعلم. اھ [۱]

دوسری صورت کا حکم حنفی مذہب میں:

دوسری صورت کا حکم فتاوی رضویہ باب النفقہ میں یوں ہے:

اگر (شوہر) ادائے نفقہ پر قادر ہے تو نفقہ نہ دینے پر قاضی بقدر مناسب عورت کے لیے نفقہ مقرر کرے گا اور شوہر کو اس کی ادا کا حکم دے گا اگر نہ مانے گا قید کرے گا اور اسی مدت میں اس سے نہ پانے کے سبب جو کچھ عورت قرض لے کر خواہ اپنے مال سے اپنے نفقہ میں صرف کرے گی سب شوہر پر دین ہوگا، اور اس سے دلایا جائے گا مگر یہاں تفریق کر دینے یا طلاق پر جبر کرنے کی صورت نہیں۔ **اقول** اور وجہِ فرق ظاہر ہے جماع اور نفقہ دونوں کی طرف عورت محتاج اور ان کے نہ ملنے میں اس کا ضرر اور دفعِ ضرر جس طرح ممکن ہو واجب اور طُرق دفع میں آسان تر کا لحاظ لازم کہ طرفِ ثانی کا بھی اضرار نہ ہو، جماع ایسی چیز ہے کہ غیر شوہر سے ملنا محال، تو طریق دفع اس میں منحصر کہ شوہر جماع کرے یا طلاق دے کہ وہ دوسرے سے نکاح کر سکے، بخلافِ نفقہ کہ یہ حاجت اپنے مال سے خواہ دوسرے سے قرض لے کر بھی مندفع ہو سکتی ہے، عورت کا ضرر یوں دفع ہو گیا کہ حاجت روائی ہوئی اور جو اٹھا وہ بعد فرضِ قاضی شوہر پر قرض رہا تو یہاں طلاق پر مجبور کرنے میں شوہر کا ضرر زائد ہے جس کی طرف عورت سے دفع ضرر میں حاجت نہیں تنویر میں ہے:

ولا فرق بينهما بعجزه عنها ولا بعدم ايفائه حقها ولو موسرا:

ردالمحتار میں ہے:

بل يفرض لها النفقة عليه و يامرها بالإستدانة.

درمختار میں ہے:

---

(۱) الفتاوىٰ الخيرية لنفع البرية علىٰ هامش العقود الدرية في تنقيح الفتاوىٰ الحامدية، ص:۱۲۱، ج:۱، "مطلب إذا كان الزوج معسرا و حكم حاكم بفسخ النكاح ينفسخ

و بعده ترجع بما انفقت ولو من مال نفسها بلا امر قاض.

شامیہ میں بدائع سے ہے:

يحبس في نفقة الأقارب كالزوجات. اھ [۱]

یہ اصل مذہب حنفی ہے جو کتب مذہب میں منقول ہے، پھر بھی امام شیخ الاسلام اور صاحب دِرِ مختار حضرت علامہ علاء الدین حصکفی اور صاحب فتح القدیر امام ابن الہمام کمال الدین حنفی رحمۃ اللہ تعالی علیہم نے بہ وجہِ ضرورت اس صورت میں بھی اپنے مذہب سے عدول کرکے قاضی کو فسخ نکاح کی اجازت دی ہے، چناں چہ در مختار باب النفقہ میں ہے:

وجوزه الشافعي بإعسار الزوج، وبتضررها بغيبته ولو قضى به حنفى لم ينفذ، نعم لو امر شافعيا، فقضىٰ به نفذ. اھ

ردالمحتار میں ہے:

"وبتضررها بغيبته": أي تضرر المرأة بعدم وصول النفقة بسبب غيبته، وفي بعض النسخ: "وبتعذرها بغيبته" أي تعذر النفقة، وهي أظهر. اھ [۲]

نیز ردالمحتار میں اسی عبارتِ دُرّ کے تعلق سے ہے:

الشارح جزم بالنفاذ فيهما اھ ۲ /۷۱۳، أقول: بنفاذ فسخ النكاح في حال العجز عن النفقة و في حال غيبته مطلقا. نیز اسی میں ہے: وذكر فى الفتح أنه يمكن الفسخ بغير طريق اثبات عجزه، بل بمعنىٰ فقده وهو ان تتعذر النفقة عليها. اھ. [۳]

فتاوی ہندیہ باب النفقات میں ہے:

أما إذا غاب الرجل عن امرأته غيبة منقطعة ولم يخلف نفقة لهٰذه المرأة فرفعت المرأة الامر إلى القاضي فكتب القاضي إلى عالم يرى التفريق بالعجز عن النفقة ففرق بينهما فهل تقع الفرقة؟ قال شيخ الاسلام نعم، إذا تحقق العجز عن النفقة. [۴]

ان عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ شوہر غائب ہے عورت کا اس سے نفقہ حاصل کرنا متعذر ہے تو یہ نفقہ نہ پانے کے باعث برابر ضرر میں مبتلا رہے گی لہٰذا اسے اختیار ہے کہ قاضی کے یہاں استغاثہ کرکے فسخِ نکاح کرائے۔

واضح ہو کہ غائب شوہر سے نفقہ کا حصول متعذر ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ وہ لاپتہ ہو، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قاضی

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۹۰۸ ج: ۵ مطبوعہ رضا اکیڈمی ممبئی

(۲) رد المحتار، ج:۵، ص:۳۰۶، مطلب في فسخ النكاح بالعجز عن النفقة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۳) رد المحتار، ج:۵، ص:۳۰۷، مطلب في فسخ النكاح بالعجز عن النفقة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۴) فتاویٰ عالمگیرية، ص: ۵۵۰، ۵۵۱، ج:۱ باب النفقة

کی دست رس سے باہر ہو، یا قاضی بے اختیار ہو، اس کے پاس حکومت کی قوت نہ ہو کہ فرمان جاری کر کے اپنی پولس کے ذریعہ اسے گرفتار کرا سکے، اور طاقت کے بل بوتے اس کی عورت کا نفقہ دلا سکے جیسے آج کے زمانے میں ہمارے قاضی صاحبان کا یہی حال ہے۔

واضح ہو کہ امام شیخ الاسلام اور صاحب در مختار و صاحب فتح القدیر نے جو موقف اختیار کیا ہے وہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ایک قول ہے جسے ان کے مذہب کے کثیر فقہا نے اختیار فرمایا، گو وہ غیر اصح ہے۔

مالکی مذہب: حضرت علامہ سید محمد علوی مالکی حسنی دام ظلہ العالی کی صراحت کے مطابق اس باب میں مالکی مذہب بھی یہی ہے سوال نامہ "فقدانِ زاج کی مختلف صورتوں کے احکام" میں ان کی اصل عبارت ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

حنبلی مذہب: حنبلی مذہب میں اگر عورت کے لیے اپنے غائب شوہر سے نفقہ وصول کرنا متعذر ہو، تو اسے نکاح فسخ کرا لینے کی اجازت ہے۔ ائمۂ حنیفہ میں حضرت علامہ قاری الہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کو اختیار فرمایا، چناچہ رد المحتار باب النفقہ میں ہے:

نعم يصح الثاني (أي فسخُ النكاح بناءً علىٰ عجز المرأة عن تحصيل النفقة من الزوج . ن) عند أحمد كما ذكر في كتب مذهبه و عليه يحمل ما في فتاىٰ قارى الهداية حيث سئل عمن غاب زوجها ولم يترك لها نفقة فأجاب إذا أقامت بينة علىٰ ذٰلك وطلبت فسخ النكاح من قاض يراه ففسخ نفذ وهو قضاء على الغائب وفي نفاذ القضاء على الغائب روايتان عندنا فعلى القول بنفاذه يسوغ للحنفى أن يزوجها من الغير بعد العدة وإذا حضر الزوج الأول و برهن علىٰ خلاف ما ادعت من تركها بلا نفقة لا تقبل لان البينة الاولىٰ ترجحت بالقضاء فلا تبطل بالثانية. اه

وأجاب عن نظيره في موضع اخر فإنه إذا فسخ النكاح حاكم يرى ذٰلك ونفذ فسخه قاض اٰخر وتزوجت غيره صح الفسخ والتنفيذ والتزو يج بالغير ولا يرتفع بحضور الزوج وادعائه انه ترك عندها نفقة في مدة غيبته الخ فقوله من قاض يراه لا يصح أن يراد به الشافعی فضلا عن الحنفى بل يراد به الحنبلي فافهم. اه[1]

یوں ہی اگر شوہر حاضر ہو، مال دار بھی ہو، لیکن شرارت کے باعث نفقہ نہیں دیتا ہو تو بھی حنبلی مذہب میں ایک خاص صورت میں قاضی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے، اس کی تفصیل درج ذیل اقتباسات سے معلوم ہوگی، فقہ حنبلی کی عظیم و معتمد کتاب "المغنی" میں ہے:

(الحال الثاني) أن يمتنع من الإنفاق مع يساره فإن قدرت له على مال أخذت منه قدر حاجتها ولا خيار لها لأن النبي ﷺ أمر هنداً بالأخذ ولم يجعل لها الفسخ فإن رافعته إلى الحاكم فيأمره بالإنفاق ويجبره عليه فإن أبى حبسه فإن صبر على الحبس أخذ الحاكم النفقة من ماله فإن

(۱) رد المحتار، ج:۵، ص:۳۰۷، مطلب في فسخ النكاح بالعجز عن النفقة، دار الكتب العلمية، بيروت

لم يجد الاعروضا أو عقاراً باعها في ذلك، و بهذا قال مالك و الشافعي وأبو يوسف ومحمد وأبو ثور وقال أبوحنيفة : النفقة في ماله من الدنانير والدارهم ولا يبيع عوضا إلا بتسليم لأن بيع مال الإنسان لا ينفذ إلا بإذنه أو إذن وليه ولا ولاية على الرشيد.

وإن غيب ماله وصبر على الحبس ولم يقدر الحاكم له على مال يأخذه أو لم يقدر على أخذ النفقة من مال الغائب فلها الخيار في الفسخ في ظاهر قول الخرقي واختيار أبي الخطاب.

ولنا أن عمر رضي الله عنه كتب في رجال غابوا عن نسائهم فأمرهم أن ينفقوا أو يطلقوا وهذا إجبار على الطلاق عند الامتناع من الإنفاق ولأن الإنفاق عليها من ماله يتعذر فكان لها الخيار كحال الإعسار بل هذا أولى بالفسخ فإنه إذا جاز الفسخ على المعذور فعلى غيره أولى ولأن في الصبر ضررا أمكن ازالته بالفسخ فوجبت إزالته ولأنه نوع تعذر يجوز الفسخ فلم يفترق الحال بين الموسر والمعسر.

وكل موضع ثبت لها الفسخ لاجل النفقة لم يجز الا بحكم الحاكم لانه فسخ مختلف فيه فافتقر إلى الحاكم كالفسخ بالعنة ولا يجوز التفريق الا أن تطلب المرأة ذٰلك لانه لحقها فلم يجز من غير طلبها كالفسخ للعنة فإذا فرق الحاكم بينهما فهو فسخ لا رجعة له فيه و بهذا قال الشافعي و ابن المنذر و قال مالك هو تطليقة و هو أحق بها أن أيسر في عدتها. اه ملتقطاً .[1]

حاصلِ کلام یہ ہوا کہ شوہر غائب ہو، گھر پر اپنی بیوی کے گزارے کے لیے کچھ نہ چھوڑا ہو اور بیوی کے لیے اس سے نان ، نفقہ وصول کرنا دشوار ہو تو اسے یہ اختیار ہے کہ اس مصیبت سے رہائی کے لیے قاضیِ شرع کے یہاں فسخِ نکاح کی درخواست دے، وہ اس کی تحقیق کر کے اس کا نکاح فسخ کر دے، پھر عورت بعدِ عدت دوسرے شوہر سے نکاحِ صحیح کر لے۔ یہ مذہب امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ہے۔ علامہ علوی مالکی کے مطابق یہی مذہب امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا بھی ہے اور یہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا بھی ایک قول ہے، جس پر امام نووی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے شرح منہاج میں جزم فرمایا اور کثیر فقہاے شافعیہ نے اسی کو اختیار کیا اور فقہاے حنفیہ میں اسی کے مطابق امام شیخ الاسلام، امام ابن الہمام کمال الدین، علامہ علاء الدین حصکفی، امام قاری الہدایہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے حکم صادر فرمایا، یوں ہی اگر شوہر حاضر ہو اور اس سے نفقہ کا حصول قاضی کے لیے متعذر ہو جائے تو بھی عورت کے مرافعہ پر قاضی کو فسخ نکاح کی اجازت ہے۔

اور آج ہمارا حال یہ ہے کہ ہمارا شیرازہ بری طرح بکھر چکا ہے، ہمارے پاس نہ تو کوئی مستحکم قیادت ہے، نہ مضبوط جمعیت، جو لوگوں کو ظلم و عدوان سے روکے، اور "عاشروھن بالمعروف" پر عمل کرنے کے لیے مجبور کرے۔ کچھ اِدھر اُدھر قضاۃ پائے جاتے ہیں، مگر وہ بھی بے بس و مجبور ہیں، نہ ان کے پاس حکومت کا اقتدار ہے، نہ اپنی کوئی سرگرم جمعیت، جو اس کے فرامین کو نافذ

---

(۱) المغنی فوق الشرح الکبیر، ص:۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ج:۹، مبحث امتناع الرجل من نفقة امرأته مع يساره

کرے، کثیر مسلم عورتوں کے مقدمات ہندوستان کی کچہریوں میں پڑے ہوئے ہیں، وہاں سے جو فیصلے صادر ہوتے ہیں، ان کا حال آپ کو معلوم ہے کتنے ایسے واقعات ہیں کہ میاں، بیوی کے درمیان کچھ کشیدگی ہو گئی اور شوہر نے بیوی کی زندگی اجیرن کر دی، اسے لٹکا دیا کہ نہ طلاق دیں گے، نہ نفقہ، وہ بے چاری نفقہ کے ساتھ حقوقِ زوجیت سے بھی محروم، ٹینشن کے آلام میں کڑھتی رہتی ہے، کتنی ایسی خواتین ہیں جن کے شوہر واقعی لاپتہ ہو گئے، یا قصداً لاپتہ بن بیٹھے یا کم از کم پردیس جا کر سالہا سال تک اُدھر ہی پڑے رہے اور گھر کی کوئی کھوج خبر نہ لی، ایسے ناروا سلوک کے باعث عورت دو طرح کے ضرر میں مبتلا ہوتی ہے۔

ایک تو حقوقِ زوجیت سے محرومی، یہ ایک جوان عورت کے لیے آج کے زمانے میں بہت بڑا ضرر ہے، پارسا ہو تو ضرر سہے، ٹینشن میں رہے، ورنہ پھر سماج میں کوئی بگاڑ پیدا ہو، شرعاً یہ ضرر بھی معتبر ہے، جیسا کہ بابِ ظہار و بابِ ایلاء کے مطالعہ سے عیاں ہو گا۔

دوسرے نان و نفقہ سے محرومی، مسلسل ایک بے سہارا عورت کو آج قرض کون دے گا، پھر مسلسل کسی سے قرض لین دین کا یہ معاملہ بھی کسی فساد کا سبب بن سکتا ہے، علاوہ ازیں اگر شوہر زیادتی ہی پر تُلا ہو تو اس سے عورت کے ذمہ کا قرض کون ادا کرائے، اس طرح کے واقعات پیش آتے رہتے ہیں، اس لیے ضرورت پیش آئی کہ ایک بار اجتماعی طور پر شرعی رُخص پر غور کر لیا جائے اور کسی بھی صورت میں کوئی رخصت ملنے کی گنجائش ہو تو اس میں نرمی لا کر معاشرہ کو ظلم و عدوان نیز دوسرے معاصی سے منزہ رکھنے کی کوشش کی جائے، اس کے لیے درج ذیل امور کی تنقیح مطلوب ہے:

(۱)- شوہر غربت و افلاس کے باعث نفقہ کے انتظام سے عاجز ہو اور عورت ضرر سہنے کے لیے آمادہ نہ ہو تو کیا اسے بہ وجہِ حاجت دائمہ یہ اجازت ہے کہ حنفی قاضی کے یہاں درخواست دے اور قاضی بعدِ تحقیق اس کا نکاح فسخ کر دے۔

(۲)- شوہر غائب یا لاپتہ ہوا اور گھر پر اس کا ایسا کوئی سرمایہ مثل روپے، پیسے، غلہ وغیرہ نہ ہو جو اس کی بیوی کے نفقہ میں کام آئے، نیز بیوی کے لیے اپنے شوہر سے حصولِ نفقہ متعذر ہو تو کیا یہاں بھی حاجتِ دائمہ اس کے لیے متحقق ہے؟ تحقق کی صورت میں کیا یہاں بھی اسے حنفی قاضی کے یہاں استغاثہ کر کے اپنا نکاح فسخ کرانے کی اجازت ہے۔

(۳)- شوہر نے بیوی کو لٹکا رکھا ہے، نہ طلاق دے کر آزاد کرتا ہے، نہ اسے نفقہ دیتا ہے، اس سے حفاظت کے لیے کیا تدبیر اختیار کی جائے؟

معروضہ:

سوال میں درج عبارات کے لیے صرف کتاب کا حوالہ مع صفحہ و جلد کافی ہے، نقلِ عبارات سے جواب طویل ہو گا، ان کے سوا دوسری عبارات نقل فرمائیں تاکہ استفادہ ہو سکے۔ امید کہ اسے بطیبِ خاطر قبول فرمائیں گے۔

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

فسخِ نکاح بوجہِ تعسُّرِ نفقہ

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے گیارہویں فقہی سیمینار کے پانچ موضوعات میں آخری موضوع ''فسخِ نکاح بوجہِ تعسرِ نفقہ'' ہے۔ اس موضوع سے متعلق ہندوستان کے مختلف صوبہ جات اور اضلاع سے اکتالیس علماے کرام و مفتیانِ عظام نے اپنے بیش قیمت مقالات اور گراں قدر آرا ارسال فرما کر مجلس کا دینی و علمی تعاون کیا، جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ایک سو اڑسٹھ ہے۔ اس موضوع سے متعلق درج ذیل تین سوالوں کے جوابات مطلوب ہیں۔

(۱) شوہر غربت و افلاس کے باعث نفقہ کے انتظام سے عاجز ہو، اور عورت ضرر سہنے کے لیے آمادہ نہ ہو تو کیا اُسے بوجہِ حاجتِ دائمہ یہ اجازت ہے کہ حنفی قاضی کے یہاں درخواست دے اور قاضی بعدِ تحقیق اس کا نکاح فسخ کر دے؟

(۲) شوہر غائب یا لاپتہ ہو اور گھر پر اس کا کوئی ایسا سرمایہ مثل روپے، پیسے، غلّہ وغیرہ نہ ہو جو اس کی بیوی کے نفقہ میں کام آئے، نیز بیوی کے لیے اپنے شوہر سے حصولِ نفقہ متعذر ہو تو کیا یہاں بھی حاجتِ دائمہ اس کے لیے متحقق ہے؟ تحقق کی صورت میں کیا یہاں بھی اسے حنفی قاضی کے یہاں استغاثہ کر کے اپنا نکاح فسخ کرانے کی اجازت ہے؟

(۳) شوہر نے بیوی کو لٹکا رکھا ہے، نہ طلاق دے کر آزاد کرتا ہے، نہ اسے نفقہ دیتا ہے، اس سے حفاظت کے لیے کیا تدبیر اختیار کی جائے؟

❊ جوابات سوال نمبر (۱) ❊

سوال نمبر (۱) کے جواب میں دو طرح کے موقف اس وقت ہمارے سامنے ہیں:

پہلا موقف: اس صورت میں فسخِ نکاح اور تفریق نہیں ہو سکتی، بلکہ انتظار کیا جائے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ زوجین کو اپنے فضل سے مالا مال فرمائے۔

یہ رائے مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پوری اور مولانا جمال مصطفیٰ قادری (جامعہ اشرفیہ) کی ہے۔ مولانا محمد اسحاق صاحب لکھتے ہیں کہ امام احمد رضا قادری علیہ الرحمۃ والرضوان کے نزدیک یہی قولِ معتمد ہے۔ مولانا جمال مصطفیٰ صاحب درِ مختار، شامی، اور عالم گیری کی عبارتیں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "علاوہ ازیں فتاویٰ رضویہ اور بہارِ شریعت سے بھی یہی حکم واضح ہے۔"

دوسرا موقف:- اصل مذہبِ حنفی تو یہی ہے کہ تعسّرِ نفقہ کی بنیاد پر فسخِ نکاح نہیں ہو سکتا، اور قاضی کو تفریق کا حق نہیں۔ لیکن دفعِ ضرر کے لیے عصرِ حاضر میں حنفی قاضی بعدِ استغاثہ تحقیقِ تام کرے اور تعسّر کی مذکورہ بالا صورت ثابت ہو جائے تو امام شافعی کے مذہب پر عمل کرے، اس طرح کہ کسی شافعی قاضی کو اپنا نائب مقرر کر کے مقدمہ اسی کے سپرد کر دے۔ وہ بعدِ ثبوتِ عجز، نکاح فسخ کر دے اور یہ حکمِ فسخ جب حنفی کے سامنے پیش ہو تو وہ اسے نافذ کر دے۔

یہ رائے درج ذیل علماے کرام و مفتیانِ اسلام کی ہے:

(۱) مولانا محمد حنیف رضوی، بریلی شریف (۲) مولانا شبیر احمد مصباحی، سراج العلوم، برگدہی (۳) قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، بنارس (۴) مفتی محمد ایوب نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد (۵) مفتی عنایت احمد نعیمی، بلرام پور (۶) مولانا نصر اللہ رضوی، محمد آباد (۷) مولانا عبد الغفار اعظمی، خیر آباد (۸) مولانا انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۹) مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور (۱۰) مولانا ساجد علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۱۱) مفتی شیر محمد رضوی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان (۱۲) مولانا محمد عالم گیر مصباحی، اسحاقیہ (۱۳) مولانا محمد ہاشم نعیمی، مراد آباد (۱۴) قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، برگدہی، مہراج گنج (۱۵) مولانا غلام جیلانی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۱۶) مولانا اختر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۱۷) مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد (۱۸) مولانا خواجہ آصف رضا مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۱۹) مولانا معین الدین مصباحی، فیض آباد (۲۰) مولانا علی رضا مصباحی، ویشالی (۲۱) مولانا عارف اللہ مصباحی، محمد آباد، مئو (۲۲) مولانا عبد الحق رضوی، جامعہ اشرفیہ (۲۳) مولانا محمد ناظم علی قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۲۴) مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۲۵) مولانا نظام الدین مصباحی، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی، بستی (۲۶) مفتی شہاب الدین احمد نوری، دار العلوم فیض الرسول، براؤں شریف (۲۷) مولانا محمد رابع نورانی صدیقی، براؤں شریف (۲۸) مولانا نثار احمد رضوی، جے. پی. نگر (۲۹) مولانا صدر الوریٰ قادری، جامعہ اشرفیہ (۳۰) مولانا شمس الہدیٰ رضوی، جامعہ اشرفیہ (۳۱) مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۳۲) مولانا اشتیاق عالم مصباحی، ریسرچ اسکالر تخصص فی الفقہ، جامعہ اشرفیہ (۳۳) مولانا محمد جابر خاں مصباحی، ریسرچ اسکالر تخصص فی الفقہ، جامعہ اشرفیہ (۳۴) مولانا نیاز احمد، ریسرچ اسکالر شعبۂ تقابلِ ادیان، جامعہ اشرفیہ (۳۵) مولانا محمود علی مصباحی، ریسرچ اسکالر تخصص فی الفقہ، جامعہ اشرفیہ (۳۶) مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو (۳۷) مولانا محمود احمد برکاتی، سون بھدر (۳۸) مفتی انفاس الحسن چشتی، جامعہ صمدیہ، پھپھوند شریف (۳۹) مولانا محمد عالم نوری مصباحی، دار العلوم غوثِ اعظم مسکیڈیہ، ہزاری باغ۔

اس تعلق سے حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی ناظمِ مجلسِ شرعی و صدر شعبۂ افتا، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے

مقالہ میں خاص طور سے درج ذیل تفصیل ملتی ہے:

”عورت کو یہ اجازت ہے کہ قاضی کے یہاں اپنی مصیبت و پریشانی سے رہائی کے لیے درخواست دے، لیکن قاضی فوراً فسخ نکاح کا فیصلہ نہ صادر کردے، بلکہ حسب ذیل تدریجی کارروائی کرے۔

[الف]- پہلے تحقیق کرے کہ عورت واقعی تعسّر نفقہ کے صبر آزما حالات سے مسلسل دوچار ہے یا نہیں؟ اگر تحقیق سے یہ ثابت ہو کہ واقعہ اس کے برخلاف ہے، یعنی اسے تعسّرِ نفقہ کی دشواری عارضی طور پر پیش آگئی ہے، حاجتِ دائمہ کی صورت نہیں ہے، یا تعسرِ نفقہ کا سرے سے کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے، بلکہ کسی اور وجہ سے دونوں کے درمیان رنجش پیدا ہوگئی ہے تو قاضی دونوں کی شکایتیں دور کرکے صلح کرادے اور دونوں کو ترغیب و ترہیب کے ذریعہ ایک دوسرے کے حقوق کی حفاظت کرنے کی ہدایت دے کر مقدمہ ختم کردے۔

[ب]- اور اگر تحقیق سے یہ ثابت ہو جائے کہ عورت مسلسل تعسّرِ نفقہ کے آزار میں مبتلا ہے، اور شوہر کی حالت جوں کی توں بنی ہوئی ہے یعنی محتاج ہے اور بیوی کے حق میں حاجتِ دائمہ متحقق ہے تو شوہر کو حکم دے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے کر آزاد کردے تاکہ اس کی وجہ سے دوسرے کی زندگی مصیبت کے بھنور میں نہ پھنسی رہے۔ ارشادِ باری ہے:

”فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ ص(۱)

اور اگر شوہر نرمی سے طلاق نہ دے تو اس کے ساتھ سختی کرے، پھر بھی نہ مانے تو اس کے بائیکاٹ کا فرمان جاری کر دے تاکہ معاشرتی دباؤ سے تنگ آکر اصلاح پذیر ہو۔

[ج]- لیکن اگر شوہر کسی طرح بھی طلاق دینے کے لیے آمادہ نہ ہو اور انکار و سرکشی پر قائم رہے تو موجودہ حالات میں اب فسخ نکاح سے چارہ نہیں۔ اگر اُس علاقہ میں سنّی صحیح العقیدہ شافعی قاضی موجود ہوں جیسے کیرالا وغیرہ کے علاقے، تو مستحسن یہ ہے کہ حنفی قاضی یہ مقدمہ شافعی قاضی کے یہاں ٹرانسفر کردے اور شافعی قاضی ضروری کارروائی کے بعد نکاح فسخ کرکے پھر حنفی قاضی کے یہاں بھیج دے، حنفی قاضی بعد ملاحظۂ فیصلہ اسے نافذ کردے۔ ساتھ ہی واضح کردے کہ مستغیثہ عدّت گزار کر دوسرے شخص سے نکاح کرسکتی ہے۔

[د]- اور اگر اس علاقہ میں سنّی صحیح العقیدہ شافعی قاضی موجود نہ ہوں جیسا کہ عامۂ دیارِ ہند و پاک وغیرہ کا یہی حال ہے تو حرجِ عظیم و ضررِ شدید کے ازالہ کے لیے اجازت ہے کہ اب حنفی قاضی براہِ راست یہ نکاح فسخ کردے، جیسا کہ ہمارے اکابر اہل سنت نے مفقود الخبر کے باب میں یہی موقف اپنایا کہ مالکی قاضی نہ ملنے کی وجہ سے حنفی قاضی کو براہِ راست فسخِ نکاح کی اجازت دی، اور آج تمام اہلِ سنت کا اسی پر عمل درآمد ہے۔“

آپ نے اپنے موقف کے آخری حصے کی تائید میں ردالمحتار (ج:۳/۳۶۲) کی وہ عبارت پیش کی ہے جس کا آغاز ”قال فی البزازیة: الفتویٰ فی زماننا علی قول مالك الخ“ سے ہوتا ہے۔ یہ عبارت سوال نامہ میں موجود ہے۔

---

(۱) البقرۃ:۲، آیت:۲۳۱

❊ اصل مذہبِ حنفی سے عدول کا سبب کیا ہے، اس سلسلے میں بھی مقالہ نگاروں کی درج ذیل رائیں ہیں:

(۱) **حاجتِ دائمہ**- یہ چھ علمائے کرام کی رائے ہے۔

(۲) حاجتِ دائمہ کے ساتھ ضرورت، حرجِ عظیم و ضررِ شدید بھی ہے۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

• مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ • مولانا نصر اللہ رضوی • مفتی شفیق احمد شریفی • مولانا شمس الہدیٰ رضوی مصباحی۔ ان میں مولانا نصر اللہ رضوی صاحب ضرورت و حاجتِ دائمہ کے ساتھ مصلحت کا اضافہ بھی کرتے ہیں۔

(۳) **ضرورتِ شرعیہ**- یہ مندرجہ ذیل اربابِ علم و دانش کی رائے ہے:

• مفتی محمد ایوب نعیمی • مولانا انور نظامی مصباحی • مولانا محمد سلیمان مصباحی • مولانا عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد رابع نورانی صدیقی۔

(۴) اور مولانا عبد الحق صاحب رضوی اور مولانا غلام جیلانی مصباحی ضرورتِ شرعیہ ملجئہ اور ازالۂ فسادِ مظنون بظنِ غالب کو اس کا سبب قرار دیتے ہیں۔

بقیہ حضرات اس سلسلے میں خاموش نظر آتے ہیں۔

❊ پھر تعسّرِ نفقہ کا ثبوتِ شرعی مل جانے کے بعد شافعی قاضی کو نائب بنا کر اس سے نکاح فسخ کرانے کا حکم استحسانی ہے یا وجوبی ہے، اس بارے میں بھی مندوبینِ کرام کے دو موقف ہیں:

(۱) شافعی قاضی کو نائب بنانے کی شرط استحسانی ہے، وجوبی نہیں، یعنی یہ عمل مستحسن ہے لازم نہیں۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے۔

• مولانا شبیر احمد مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا عبد الغفار اعظمی • مولانا عالم گیر مصباحی • خواجہ آصف رضا مصباحی • مولانا ناظم علی مصباحی • مولانا شہاب الدین احمد نوری • مفتی انفاس الحسن چشتی • مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ۔

(۲) شافعی قاضی کی عدمِ موجودگی ہی میں حنفی قاضی کو حقِ فسخ حاصل ہوگا۔ یہ موقف مندرجہ ذیل اہلِ علم کا ہے:

• مفتی محمد ایوب نعیمی • قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا انور نظامی • مفتی شیر محمد رضوی • مولانا عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد نظام الدین مصباحی، دار العلوم علیمیہ جمدا شاہی • مولانا صدر الوریٰ قادری • مولانا محمود علی مشاہدی • مولانا شمس الہدیٰ خاں رضوی • قاضی فضل رسول مصباحی۔

موخر الذکر دو علمائے کرام کے مقالوں میں اس کی صراحت نہیں، بلکہ ان کے مقالوں سے یہ موقف مستفاد ہے۔

اس قید کو استحسانی اور اس عمل کو مستحسن قرار دینے والے حضرات درج ذیل عبارتوں سے استدلال کرتے ہیں:

شرح وقایہ اور فتاویٰ خیریہ میں ہے:

استحسنوا أن ينصب القاضي نائبا شافعي المذهب يفرّق بينهما. وقد اختار كثير من

علمائنا ذٰلك. اھ [۱]

ردالمحتار میں ہے:

قال في غرر الأذكار : اعلم أنّ مشايخنا استحسنوا أن ينصب القاضي الحنفي نائبا ممن مذهبه التفر يقُ بينهما إذا كان الزوج حاضراً و أبىٰ عن الطلاق. [۲]

دوسری قسم سے تعلق رکھنے والے علماے کرام کا استدلال درج ذیل عبارتوں سے ہے:

❊ وإن كان حنفيا لا ينبغي له أن يقضي بالتفر يق بخلاف مذهبه إلّا إذا كان مجتهدًا ووقع اجتهاده على ذٰلك، فإن قضى مخالفاً لرأيه من غير اجتهاد فعن أبي حنيفة روايتان. [۳]

❊ ولو قضى به حنفي لم ينفذ، نعم لو أمر شافعيًّا فقضى به نفذ. [۴]

❊ جوابات سوال نمبر (۲) ❊

دوسرا سوال یہ ہے: شوہر غائب یا لاپتہ ہو اور گھر پر اس کا کوئی ایسا سرمایہ مثل روپے، پیسے، غلّہ وغیرہ نہ ہو جو اس کی بیوی کے نفقہ میں کام آئے، نیز بیوی کے لیے اپنے شوہر سے حصولِ نفقہ متعذر ہو تو کیا یہاں بھی حاجتِ دائمہ اس کے لیے متحقق ہے؟ تحقق کی صورت میں کیا یہاں بھی اسے حنفی قاضی کے یہاں استغاثہ کر کے اپنا نکاح فسخ کرانے کی اجازت ہے؟

اس سوال میں دو جز ہیں:

[الف]— کیا یہاں بھی حاجتِ دائمہ متحقق ہے؟

[ب]— کیا تحقق کی صورت میں بعدِ استغاثہ حنفی قاضی سے اپنا نکاح فسخ کرانے کی اجازت ہے؟

اس سوال کے جواب میں بھی علماے کرام چار خانوں میں بٹے ہوئے نظر آتے ہیں:

(۱) حاجتِ دائمہ متحقق ہے یا نہیں، اس کی کوئی صراحت نہیں۔ البتہ اس صورت میں بھی حنفی قاضی کے یہاں استغاثہ کر کے نکاح فسخ کرانے کی اجازت ہونی چاہیے۔ یہ درج ذیل علماے کرام کا موقف ہے:

• مفتی عنایت احمد نعیمی • مولانا انور نظامی • مولانا محمد سلیمان مصباحی • مولانا محمد ہاشم نعیمی • مولانا اختر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی شفیق احمد شریفی • مولانا نثار احمد رضوی • مولانا نیاز احمد مصباحی —— ان علماے کرام میں

---

(۱) شرح وقایہ، فتاویٰ خيريه على هامش العقود الدرية في تنقيح الفتاوىٰ الحامدية، ج:۱، ص:۱۲۱، مطلب إذاكان الزوج معسراً الخ

(۲) رد المحتار، ص:۳۰۶، ج:۵، باب النفقة، كتاب الطلاق، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۳) البحر الرائق، ج:٤، ص:۲۰۰

(۴) درِ مختار، ج:٥، ص:۳۰٦، باب النفقة،، كتاب الطلاق، دار الكتب العلمية، بيروت.

سے موخر الذکر (مولانا نیاز احمد مصباحی) اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ یہ صورت بھی اِعسار کی طرف پلٹتی ہے، اس وجہ سے عورت چاہے تو حنفی قاضی نکاح فسخ کر سکتا ہے۔ اور مولانا محمد سلیمان مصباحی لکھتے ہیں: " سوال نامے میں مذکور تینوں صورتوں میں حنفی قاضی کو فسخ نکاح کی اجازت ہونی چاہیے۔ مگر انھیں تھوڑا سا اشتباہ اعلیٰ حضرت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فتوے کی وجہ سے ہے۔

(۲) حاجتِ دائمہ متحقق ہے، حنفی قاضی کے یہاں استغاثہ کر کے فسخ نکاح کرانے کی اجازت ہے۔ یہ موقف درج ذیل علمائے کرام و مفتیانِ عظام کا ہے:

• قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا عبد الغفار اعظمی • مفتی عالم گیر مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی • خواجہ آصف رضا مصباحی • مولانا معین الدین اشرفی مصباحی • مولانا عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد اسحاق رام پوری مصباحی • مفتی شہاب الدین احمد نوری • مولانا محمد رابع نورانی صدیقی • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا محمد جابر خاں مصباحی • مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی • مفتی انفاس الحسن چشتی • مولانا ناظم علی قادری مصباحی • مولانا اشتیاق عالم۔

ان کے علاوہ مندرجہ ذیل اہلِ علم و دانش مذکورہ بالا جواب سے اتفاق رکھتے ہوئے مزید کچھ اضافہ بھی کرتے ہیں:

❋ حاجتِ دائمہ کے ساتھ کثرتِ ضرر بھی ہے۔ (مولانا ساجد علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ)

❋ ضرورتِ صحیحہ، حرجِ عظیم اور ضررِ شدید ہے۔ (مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، جامعہ اشرفیہ)

❋ حاجت کے ساتھ ضرورتِ شرعی بھی ہے۔ (مولانا محمد عالم نوری)

❋ ضرورت اور فسادِ مظنون بظن غالب کا ازالہ ہے۔ (مولانا غلام جیلانی مصباحی، جامعہ اشرفیہ)

❋ حاجتِ دائمہ اور ضرورتِ شرعیہ ہے۔ (مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ)

حنبلی قاضی کی عدم موجودگی میں حنفی قاضی تفریق کر سکتا ہے؟

اس سوال کے جواب میں حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کے مقالہ میں بہت تفصیل ہے، جس کا خلاصہ ہدیۂ ناظرین ہے:

"سوال نمبر (۲) تین الگ الگ صورتوں پر مشتمل ہے۔ **اوّل**– یہ کہ شوہر مفقود الخبر یعنی ایسا لا پتہ ہو کہ اس کی موت و حیات کا بھی کچھ سراغ نہ چل سکے، ساتھ ہی نقد و جنس بھی مفقود ہو۔ **دوم**– یہ کہ غائب ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ کہاں ہے، کب آئے گا۔ ہاں یہ معلوم ہو کہ وہ زندہ ہے، خواہ کہیں بھی ہو، اس کو فقہ کی اصطلاح میں "غیبتِ منقطعہ" کہتے ہیں۔ **سوم**– یہ کہ صرف غائب ہو، مگر غیبتِ منقطعہ نہ ہو، یعنی معلوم ہے کہ فلاں جگہ ہے مگر آتا نہیں، اور نہ ہی کسی طرح سے اس سے نفقہ حاصل ہو پاتا ہے۔ واضح رہے کہ پہلے سوال کا تعلق تعسّرِ نفقہ سے ہے اور دوسرے سوال کا تعذّرِ نفقہ سے —— شوہر مفقود الخبر ہو، اس سے تعذّر نفقہ کی صورت در پیش ہو گئی۔ اس کا حکم امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک یہ ہے کہ فسخِ نکاح جائز ہے، اور یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے، جسے کثیر فقہائے شافعیہ نے اختیار فرمایا۔ مذہبِ حنبلی و شافعی کے

نصوص قدرے تفصیل سے سوال نامے میں منقول ہیں اور مذہبِ مالکی کا خلاصہ کتبِ معتمدہ سے علامہ علوی مالکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے پیش فرمایا ہے مختصر العلامۃ الخلیل اور اس کی شرح منح الجلیل (ج:۴، ص:۲۰۳) سے معلوم ہوتا ہے کہ ــــــ

❊ اگر مفقود نے گھر پر اتنا مال چھوڑا ہے، جس سے بیوی اپنے نان و نفقہ کا انتظام کرتی رہے، ساتھ ہی زنا میں ملوث ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو اس کی طلب پر اسے قاضی چار سال تک شوہر کے انتظار کی مہلت دے گا۔

❊ اور اگر اس کے لیے شوہر کے مال سے نفقہ کا انتظام نہ ہو تو عدمِ نفقہ کے باعث قاضی اس کا نکاح بلا تاجیل فسخ کر دے گا۔

❊ یوں ہی اگر عورت کو غلبۂ شہوت کے باعث اندیشۂ زنا ہو تو بھی قاضی اس کا نکاح بغیر کوئی میعاد مقرر کیے فسخ کر دے گا ــــ علماے حنفیہ نے زوجۂ مفقود الخبر کے بارے میں امام مالک کی جو تقلید فرمائی ہے اور عورت کے لیے چار سال کی مدّت مقرر فرمائی ہے، وہ انھیں شرطوں کے التزام کے ساتھ ہے۔ اب عرض یہ ہے کہ جب بوجہِ ضرورتِ شرعیہ اپنے مذہب سے عدول کر کے چار سال کی تاجیل جائز ہے تو عدمِ نفقہ و خوفِ زنا کی صورت میں اس طرح کی ضرورتِ شرعیہ کی بنا پر اب بلا تاجیل بھی فسخِ نکاح کی اجازت ہونی چاہیے ــــ غیبتِ منقطعہ کی صورت میں شیخ الاسلام نے یہ بیان فرمایا کہ جس قاضی کے مذہب میں عجز عن النفقہ کے سبب فسخِ نکاح جائز ہو، حنفی قاضی اس کے یہاں مقدمہ ٹرانسفر کر کے فسخ کرا دے۔ [۱]

غیبتِ غیر منقطعہ کی صورت میں جب حصولِ نفقہ متعذر ہو جائے تو وہ بھی غیبتِ منقطعہ کی طرح ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی غیبتِ منقطعہ ہی کا حکم ہے۔ اس کے قائل فقہ حنفی کے جلیل القدر ائمہ و فقہا (شیخ الاسلام، ابن الہمام صاحبِ فتح القدیر، قاری الہدایہ اور شیخ علاء الدین حصکفی رضی اللہ تعالیٰ عنہم) ہیں۔ صاحبِ درِ مختار نے بوجہِ ضرورت امام شافعی کی اور امام شیخ الاسلام وغیرہ نے امام احمد بن حنبل کی تقلید کی ہے۔ اس باب میں امام شافعی کے دو قول ہیں، اصح عدمِ جواز ہے۔ اور امام احمد بن حنبل کا صرف ایک قول ہے اور وہ ہے فسخ کا جواز، اس لیے بوجہِ ضرورت مذہبِ حنبلی کی ہی تقلید مناسب ہے۔"

اس کے بعد مفتی صاحب دام ظلہ نے دفعِ ضرر کی تدبیریں لکھی ہیں جن پر مذہبِ حنفی کے دائرہ میں رہتے ہوئے عمل ہو سکتا ہے، اور لکھا ہے کہ یہ ساری تدبیریں بے اثر ہو جائیں تو آخری مرحلے میں ناچار فسخ کا فیصلہ لینے کی بھی گنجائش ہے۔ وہ تدبیریں یہ ہیں:

(۱) پہلے لڑکی کو صبر و شکر اور خوفِ خدا کی تلقین کریں، روزے رکھنے کی ہدایت دیں، ساتھ ہی اس کے گھر والوں اور کچھ اہلِ خیر کو اس کے نفقہ کے انتظام کی ترغیب دیں۔ دنیا اربابِ خیر سے خالی نہیں، گھر کے لوگ کچھ نہ کچھ انتظام کرتے ہی ہیں۔ اور اب بھی ہزار ہا خواتین صابرہ، شاکرہ، خائفہ، خاشعہ پائی جاتی ہیں ممکن ہے یہ انھیں میں سے ہو اور تلقین قبول کر لے۔

(۲) پھر اگر وہ کچھ دنوں کے بعد واپس آئے اور چارہ جوئی کرے تو دوبارہ انھیں امور کی ہدایت کے ساتھ اسے واپس کر دے۔

(۳) لیکن اگر اس کے بعد بھی استغاثہ کرے، اور اس کی عمر، حالت، عادت کے پیشِ نظر یہ ظن غالب ہو کہ وہ حدود

---

(۱) فتاویٰ ہندیہ، ج:۱، ص:۵۵۰، ۵۵۱، باب النفقۃ

اللہ سے تجاوز کر سکتی ہے، یا نفقہ کا انتظام نہ ہونے کی وجہ سے مسلسل اذیت سے دوچار ہے، یا دونوں ہی باتیں جمع ہیں تو اب اپنے چاروں ائمۂ کرام کی پیروی میں مذہبِ حنبلی پر فتویٰ و قضا کی اجازت ہونی چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۳) تیسری قسم کے علماے کرام کی رائیں تقریباً انھیں کے الفاظ میں درج ہیں:

❊ حاجتِ دائمہ متحقق نہیں، فسخِ نکاح کا حکم نہیں۔ (مولانا عبد الحق صاحب رضوی)

❊ حاجتِ دائمہ متحقق نہیں، قاضی کو تفریق کا اختیار نہیں، عورت کے لیے گزارے کی صورت نظر آئے تو صبر سے کام لے، ورنہ اگر روز بہ روز حالت ابتر ہو رہی ہو تو قاضی کو حقِ تفریق ملنا چاہیے۔ (مولانا شبیر احمد مصباحی)

❊ محلِ غور ہے۔ (مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی)

❊ تحقق محلِ نظر ہے، حنفی قاضی تفریق کرے تو نافذ نہیں۔ (مولانا نظام الدین مصباحی، جمد اشاہی)

❊ تحقق یقینی نہیں، چارۂ کار نالش ہے۔ (مولانا صدر الوریٰ قادری، اشرفیہ)

❊ فسخِ نکاح کا حکم نہیں، نفقہ دینے پر مجبور کرے۔ (مولانا جمال مصطفیٰ قادری)

(۴) زوجِ مفقود کی صورت میں فقدان کی جو صورت متحقق ہو اسی کے مطابق فیصلہ یہاں بھی ہونا چاہیے۔ یہ راے مولانا محمد حنیف رضوی (بریلی شریف) کی ہے۔

اور مفتی شیر محمد رضوی (جودھ پور) کی راے یہ ہے کہ یہ مشکل عند الاحناف حاملِ تفریق نہیں، مفقود الخبر مان کر ۴؍ سال کی مدت گزار کر امام مالک کے قول پر فتویٰ دیا جائے۔

❊ جوابات سوال نمبر (۳) ❊

تیسرا اور آخری سوال یہ ہے کہ ”شوہر نے بیوی کو لٹکا رکھا ہے، نہ طلاق دے کر آزاد کرتا ہے، نہ اسے نفقہ دیتا ہے، اس سے حفاظت کے لیے کیا تدبیر اختیار کی جائے؟“

درج ذیل اہلِ علم کے مقالے میں اس سوال کا کوئی جواب مذکور نہیں:

(۱) مولانا علی رضا مصباحی (۲) مولانا محمد رابع نورانی صدیقی

باقی علماے کرام وار بابِ فتویٰ درج ذیل نظریات رکھتے ہیں:

پہلا نظریہ:- بیوی کو لٹکا کر رکھنے والا شوہر یا تو قسمِ اول سے ہوگا یا قسمِ ثانی سے۔ اگر قسمِ اول کی قبیل سے ہے تو صورتِ اول کو اپنایا جائے گا، اور اگر صورتِ ثانی کی قبیل سے ہو تو صورتِ ثانی میں مذکور ہونے والے جواب کے تحت عمل کیا جائے گا ——— یہ راے مولانا شبیر احمد مصباحی کی ہے۔

دوسرا نظریہ:- پہلے اپنے مذہب کے دائرے میں رہتے ہوئے کچھ موثر تدبیریں اپنائی جائیں، وہ بے اثر ہو جائیں تو کسی حنفی قاضی کے یہاں مقدمہ پیش کرے، وہ بعد تحقیق فسخِ نکاح کا فیصلہ کر دے۔

یہ درج ذیل حضرات کا موقف ہے:

• مولانا محمد حنیف رضوی • مفتی محمد ایوب نعیمی • مفتی عنایت احمد نعیمی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا انور نظامی مصباحی • مولانا محمد سلیمان مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا محمد ہاشم نعیمی • مولانا غلام جیلانی مصباحی • مولانا اختر حسین فیضی مصباحی • مولانا خواجہ آصف رضا مصباحی • مولانا عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد اسحاق مصباحی رام پوری • مولانا ناظم علی قادری مصباحی • مولانا شہاب الدین احمد نوری • مولانا نثار احمد رضوی • مولانا شمس الہدیٰ رضوی • مفتی بدر عالم مصباحی • مفتی انفاس الحسن چشتی • مولانا محمد عالم نوری • مولانا عبد الغفار اعظمی • مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ • مولانا اشتیاق عالم مصباحی • مولانا محمد جابر خاں مصباحی • مولانا محمود علی مشاہدی • مولانا عالم گیر مصباحی • مولانا نیاز احمد مصباحی۔

ان حضرات میں مولانا عبد الغفار اعظمی لکھتے ہیں:

”عورتوں کو اس قسم کے ظالم شوہروں سے نجات دِلانے کے لیے حفظِ ما تقدم کے طور پر حافظِ ملت علیہ الرحمۃ والرضوان کے اس فتویٰ پر عمل کرنا چاہیے جو ماہ نامہ اشرفیہ اپریل ۲۰۰۲ء میں شائع ہو چکا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقدِ نکاح کے وقت ہی شوہر کو ایسے شرائط سے پابند کر دیا جائے، جن سے وہ عورت پر ظلم نہ کر سکے، مثلاً یہ شرط کہ شوہر نے اگر اتنے دنوں تک نان ونفقہ نہیں دیا یا اتنے دِنوں تک غائب رہا اور خبر گیری نہیں کی تو عورت کو حقِ طلاق حاصل ہو گا وغیرہ۔ یہ تو قبلِ نکاح پیش بندی ہوئی اور اگر کوئی عورت بغیر پیش بندی کیے شوہر کے چنگل میں پھنس چکی ہے تو ناچار چھٹکارے کے لیے حنفی قاضی کے یہاں درخواست دینا مسئلہ کا حل ہے۔“

علامہ مفتی نظام الدین صاحب رضوی نے اپنے مقالہ میں اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ کچھ اس طرح ہے:

اس سے حفاظت کی تدبیر ”نکاح بالشرط“ ہے۔ البتہ اس پر عمل در آمد کے تعلق سے قاضی درج ذیل امور کا پابند ہوگا: (۱) فریقین کے پنچوں کے ذریعہ دونوں کی شکایتوں کا ازالہ کرے، اور یہ کوشش ایک بار ناکام ہو جائے تو دوبارہ پنچوں کے ذریعہ مفاہمت کی کوشش کرے۔ (۲) نہ مانیں تو ایک ماہ یا کم و بیش کی میعاد طلاق کے لیے مقرر کر دے۔ (۳) اس دوران بھی شوہر اصلاح پذیر نہ ہو تو طلاق بائن دے کر آزاد کر دے—— یہ پیش بندی ان عورتوں کے لیے مفید ہے جن کا نکاح آئندہ اس شرط پر ہو—— لیکن جو عورت مبتلائے آفات ہو چکی ہے، اس کی گلو خلاصی کے لیے اس زمانے میں بتدریج تین حل ہیں:

(۱) شوہر کا موثر انداز میں معاشرتی بائیکاٹ کیا جائے۔

(۲) اگر شوہر سخت دل، مردہ ضمیر و بے توفیق ہی ہو کہ اس کے بعد بھی سرکشی سے باز نہ آئے تو عورت کو صبر و شکر اور راضی بہ رضائے الٰہی رہنے اور روزہ رکھنے کی ہدایت کی جائے۔

(۳) لیکن اگر عورت اس کے باوجود بھی عدم صبر کی شکایت کرے، اور اس کی عمر، حالت، عادت اس کی شاہد ہو تو علماے کرام کو اب فسخ نکاح کی اباحت کا راستہ کھول دینا چاہیے، جیسا کہ مذہبِ حنبلی و مالکی میں یہ راستہ پہلے ہی سے کھلا ہوا ہے۔(۱)

تیسرا نظریہ:- اس صورت میں فسخِ نکاح جائز نہیں، بلکہ اس کے لیے دوسری تدبیریں ہو سکتی ہیں —— وہ تدبیریں درج ذیل ہیں:

❊ بااثر افراد کی کمیٹیاں تشکیل دی جائیں جو مظلوموں کے حقوق دِلا سکیں، یہ کمیٹیاں شوہر پر دباؤ ڈال کر نان ونفقہ یا طلاق دینے پر اُسے مجبور کریں۔ جگہ جگہ بااثر دار القضا قائم کیے جائیں۔ (مولانا عبد الحق رضوی، مولانا صدر الوریٰ مصباحی، مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، مولانا قاضی فضل رسول مصباحی)

❊ پولیس کارروائی کروا کر بذریعہ پولیس زبانی یا تحریری طلاق لی جائے کہ جبری طلاق بھی عند الاحناف نافذ ہے۔ (مفتی شیر محمد رضوی، راجستھان)

❊ ڈرایا دھمکایا جائے اور اگر قرینِ مصلحت ہو تو نکاح بشرطِ تفویضِ طلاق کر دیا جائے۔ (مولانا نظام الدین مصباحی، جمداشاہی، مولانا محمود احمد برکاتی، سون بھدر، مفتی شفیق احمد شریفی)

❊ صبر کرے یا قاضی کے یہاں نالش کرے۔ آخری صورت یہ ہے کہ کسی تدبیر سے طلاق حاصل کر لی جائے، گو کہ مزاحاً ہو۔ (مولانا معین الدین اشرفی)

❊ یا تو پنچ کے ذریعہ معاملہ حل کرایا جائے یا پھر قانونی چارہ جوئی کی جائے، ان کے سوا کوئی تدبیر فی زماننا کارگر نہیں۔ (مولانا آل مصطفیٰ مصباحی)

❊ نفقہ یا طلاق دینے پر شوہر کو مجبور کرے۔ (مولانا جمال مصطفیٰ قادری)

تنقیح طلب امور

(۱) شوہر غربت و افلاس کے باعث نفقہ کے انتظام سے عاجز ہو اور عورت ضرر سہنے کے لیے آمادہ نہ ہو تو اس سلسلے میں درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

[الف]- فسخِ نکاح ہو سکتا ہے یا نہیں؟

[ب]- فسخِ نکاح کے جواز کی صورت میں شافعی قاضی کی عدمِ موجودگی کی صورت میں حنفی قاضی براہِ راست یہ کام کر سکتا ہے یا نہیں؟

[ج]- اور شافعی قاضی کے موجود ہونے کی صورت میں بھی حنفی قاضی کے لیے فسخِ نکاح کرنا جائز ہے یا نہیں،

---

(۱) المغنی، ج:۹، ص: ٢٤٥ تا ٢٤٨، الشرح الكبير على هامش الدسوقى، ج:٢، ص:٥١٩

اور فسخ کر دے تو یہ نافذ ہوگا یا نہیں؟ بلفظِ دیگر شافعی کو مقدمہ ٹرانسفر کرنے کی شرط استحسانی ہے یا وجوبی؟

[د]- اس صورت میں مذہبِ حنفی سے عدول کرنے کی وجہ کیا ہے، ضرورت، حاجتِ دائمہ، ازالۂ فساد مظنون بظن غالب یا کئی اسباب کا مجموعہ؟

② شوہر غائب یا لا پتہ ہو اور گھر پر اس کا کوئی سرمایہ مثل روپے، پیسے، غلّہ وغیرہ نہ ہو جو اس کی بیوی کے نفقہ میں کام آئے، ساتھ ہی بیوی کے لیے اپنے شوہر سے حصولِ نفقہ متعذر ہو تو اس بارے میں مندرجہ ذیل امور تنقیح طلب ہیں:

[الف]- حاجتِ دائمہ یا اسبابِ ستہ میں سے کوئی ایک سبب یا کئی اسباب متحقق ہیں یا نہیں؟ بہ صورتِ اثبات وہ اسباب کیا ہیں؟

[ب]- اس صورت میں قاضی کے ذریعہ نکاح فسخ ہو سکتا ہے یا نہیں؟

③ شوہر نے بیوی کو لٹکا رکھا ہے، نہ طلاق دے کر آزاد کرتا ہے، نہ نفقہ دیتا ہے اس سے حفاظت کے لیے کیا تدبیر اختیار کی جائے؟ کیا اس صورت میں شوہر کو ظلم سے باز رکھنے یا طلاق کے لیے مجبور کرنے کی ساری تدبیریں بے اثر ہو جائیں تو آخری حل کے طور پر بدرجۂ مجبوری حنفی قاضی کو فسخِ نکاح کا اختیار ہے یا نہیں؟

④ قاضی کو جن جن صورتوں میں حقِ تفریق حاصل ہوگا، اس کا حکم کیا ہے، وہ تفریق، طلاق ہے یا فسخ؟

☆☆☆☆

فیصلے

فسخِ نکاح بوجہِ تعسّرِ نفقہ

سوال: شوہر غربت و افلاس کے باعث نفقہ کے انتظام سے عاجز ہو، اور عورت ضرر سہنے کے لیے آمادہ نہ ہو تو کیا اسے بوجہ حاجت دائمہ یہ اجازت ہے کہ حنفی قاضی کے یہاں درخواست دے اور قاضی بعد تحقیق اس کا نکاح فسخ کر دے؟

جواب: اصل مذہب حنفی تو یہی ہے کہ تعسّر نفقہ کی بنیاد پر نکاح فسخ نہیں ہوتا اور قاضی کو تفریق کا حق نہیں، لیکن دفعِ ضرر کے لیے عصر حاضر میں عورت کو یہ اجازت ہے کہ قاضی حنفی کے یہاں اپنی مصیبت و پریشانی سے رہائی کے لیے درخواست دے، لیکن قاضی فوراً فسخِ نکاح کا فیصلہ نہ صادر کر دے بلکہ حسب ذیل تدریجی کارروائی کرے۔

(الف) پہلے تحقیق کرے کہ عورت واقعی تعسرِ نفقہ کے صبر آزما حالات سے مسلسل دوچار ہے یا نہیں؟ اگر تحقیق سے یہ ثابت ہو کہ واقعہ اس کے برخلاف ہے، یعنی اسے تعسُّرِ نفقہ کی دشواری عارضی طور پر پیش آگئی ہے، حاجت دائمہ کی صورت نہیں ہے، یا تعسرِ نفقہ کا سرے سے کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے، بلکہ کسی اور وجہ سے دونوں کے درمیان رنجش پیدا ہو گئی ہے تو قاضی دونوں کی شکایتیں دور کر کے صلح کرا دے اور دونوں کو ترغیب و ترہیب کے ذریعہ ایک دوسرے کے حقوق کی حفاظت کرنے کی ہدایت دے کر مقدمہ ختم کر دے۔

(ب) اور اگر تحقیق سے یہ ثابت ہو جائے کہ عورت مسلسل تعسُّرِ نفقہ کے آزار میں مبتلا ہے اور شوہر کی حالت جوں کی توں بنی ہوئی ہے یعنی محتاج ہے اور بیوی کے حق میں حاجت دائمہ متحقق ہے تو شوہر کو حکم دے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے کر آزاد کر دے تاکہ اس کی وجہ سے وہ پوری زندگی مصیبت کے بھنور میں نہ پھنسی رہے۔ ارشاد باری ہے:

فَاَمۡسِكُوۡهُنَّ بِمَعۡرُوۡفٍ اَوۡ سَرِّحُوۡهُنَّ بِمَعۡرُوۡفٍ۔[1]

اور اگر شوہر نرمی سے طلاق نہ دے تو اس کے ساتھ سختی کرے۔ پھر بھی نہ مانے تو اس کے بائیکاٹ کا فرمان جاری کر دے، تاکہ معاشرتی دباو سے تنگ آکر اصلاح پذیر ہو۔

---

(۱)۔ قرآن مجید، سورۃ البقرۃ، آیت: ۲۳۱

(ج) لیکن اگر شوہر کسی طرح بھی طلاق دینے پر آمادہ نہ ہو اور انکار و سرکشی پر قائم رہے تو موجودہ حالات میں اب فسخِ نکاح سے چارہ نہیں۔ اگر اس علاقہ میں سنی صحیح العقیدہ شافعی قاضی موجود ہوں جیسے کیرالا وغیرہ کے علاقے، تو مستحسن یہ ہے کہ حنفی قاضی یہ مقدمہ شافعی قاضی کے یہاں منتقل کر دے اور شافعی قاضی ضروری کارروائی کے بعد نکاح فسخ کر کے حنفی قاضی کے یہاں بھیج دے، حنفی قاضی بعد ملاحظۂ فیصلہ اسے نافذ کر دے، ساتھ ہی واضح کر دے کہ مستغیثہ عدت گزار کر دوسرے شخص سے نکاح کر سکتی ہے۔

(د) اور اگر اس علاقہ میں سنی صحیح العقیدہ شافعی قاضی موجود نہ ہوں جیسا کہ عامۂ دیار ہند و پاک وغیرہ کا یہی حال ہے تو حرجِ عظیم و ضررِ شدید کے ازالہ کے لیے اجازت ہے کہ اب حنفی قاضی براہ راست یہ نکاح فسخ کر دے جیسا کہ ہمارے اکابر اہل سنت نے مفقود الخبر کے باب میں یہی موقف اپنایا کہ مالکی قاضی نہ ملنے کی وجہ سے حنفی قاضی کو براہ راست فسخ نکاح کی اجازت دی، اور آج تمام اہل سنت کا اسی پر عمل درآمد ہے۔

شوہر غربت وافلاس کا شکار نہیں مگر عورت نفقہ سے محروم ہے، اس کی چار صورتیں ہیں۔

① شوہر مفقود الخبر ہے یعنی ایسا لاپتہ ہے کہ اس کی موت و حیات کا بھی سراغ نہ مل سکے، ساتھ ہی وہ نقد و جنس بھی مفقود ہو جس سے عورت کا کام چل سکے۔

② شوہر غائب ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ کہاں ہے؟ کب آئے گا؟ ہاں! یہ معلوم ہو کہ وہ زندہ ہے خواہ کہیں بھی ہو۔ اس کو فقہ کی اصطلاح میں "غیبتِ منقطعہ" کہتے ہیں۔

③ شوہر غائب ہو مگر "غیبتِ منقطعہ" نہ ہو یعنی معلوم ہے کہ فلاں جگہ ہے مگر آتا نہیں، اور نہ ہی کسی طرح اس سے نفقہ حاصل ہو پاتا ہے۔

④ شوہر موجود ہے مگر اس نے بیوی کو مُعلَّقہ بنا دیا ہے، نہ طلاق دے کر اسے آزاد کرتا ہے، نہ ہی اس کے حقوق (نان و نفقہ وغیرہ) ادا کرتا ہے۔

ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں عورت جہاں نان و نفقہ سے محروم ہے وہیں حقوق زوجیت سے بھی محروم ہے۔ جس کے باعث اس زمانہ میں اکثر یا کثیر عورتوں کے مبتلائے گناہ ہونے کا عظیم خطرہ درپیش ہے۔ یہ خود ایک سخت ضرر اور حرج ہے۔

احکام

① شوہر مفقود الخبر ہو جس کے باعث تعذّرِ نفقہ کی صورت درپیش ہو گئی، اس کا حکم امام مالک اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے یہاں یہ ہے کہ فسخ نکاح جائز ہے اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا بھی ایک قول ہے جسے کثیر فقہائے شافعیہ نے اختیار فرمایا۔

فقہ مالکی کی معتمد کتاب "مختصر العلامۃ خلیل" اور اس کی شرح "مِنَح الجلیل" (ج:۴ص: ۲۰۳) میں یہ مضمون ہے کہ اگر مفقود نے گھر پر اتنا مال چھوڑا ہے جس سے بیوی اپنے نان ونفقہ کا انتظام کرتی رہے، ساتھ ہی غلبۂ شہوت کے باعث گناہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو قاضی زوجہ کی طلب پر اسے چار سال تک شوہر کے انتظار کی مہلت دے گا۔ اور اگر اس کے لیے شوہر کے مال سے نفقہ کا انتظام نہ ہو تو عدم نفقہ کے باعث قاضی بعد تحقیق واقعی اس کا نکاح فوراً فسخ کر دے گا۔ یوں ہی اگر عورت کو غلبۂ شہوت کے باعث گناہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو تو بھی قاضی اس کا نکاح کوئی میعاد مقرر کیے بغیر فسخ کر دے گا۔

علماے حنفیہ نے زوجۂ مفقود الخبر کے بارے میں امام مالک کی جو تقلید فرمائی ہے اور عورت کے لیے چار سال کی مدت مقرر فرمائی ہے وہ انھیں شرطوں کے التزام کے ساتھ ہے۔ جب بوجہ ضرورت شرعی اپنے مذہب سے عدول کر کے چار سال کی تاجیل جائز ہے تو عدم نفقہ و خوف گناہ کی صورت میں اسی طرح کی ضرورت شرعی کی بنا پر اب بلا تاجیل بھی فسخِ نکاح کی اجازت ہے۔

۲ غیبتِ منقطعہ اور معدومیتِ نفقہ کی صورت میں شیخ الاسلام(۱) نے یہ بیان فرمایا کہ جس قاضی کے مذہب میں عَجز عن النفقہ کے سبب فسخ نکاح جائز ہو، حنفی قاضی اس کے یہاں مقدمہ منتقل کرے اور وہ دوسرا قاضی نکاح فسخ کر دے تو نکاح فسخ ہو جائے گا۔(۲)

۳ غیبتِ غیر منقطعہ کی صورت میں جب حصول نفقہ متعذر ہو جائے تو وہ بھی غیبت منقطعہ کی طرح ہے، اس لیے اس میں بھی غیبتِ منقطعہ کا حکم ہے۔ اس کے قائل فقہ حنفی کے جلیل القدر ائمہ وفقہا ہیں۔

۴ پہلے اپنے مذہب کے دائرہ میں رہتے ہوئے کچھ مؤثر تدبیریں اپنائی جائیں۔ وہ بے اثر ہو جائیں تو کسی حنفی قاضی کے یہاں مقدمہ پیش کرے، وہ بعد تحقیق فسخ نکاح کا فیصلہ کر دے۔

پہلی، دوسری، تیسری صورتوں میں بھی حکم یہی ہے کہ پہلے دفع ضرر کی تدابیر اپنے مذہب کے دائرے میں رہ کر اختیار کی جائیں، وہ بے اثر ہو جائیں تو آخری مرحلے میں ناچار فسخ نکاح کے فیصلہ کی بھی گنجائش ہے۔ تدابیر یہ ہیں:

پہلے عورت کو صبر و شکر اور خوفِ خدا کی تلقین کریں، روزے رکھنے کی ہدایت دیں، ساتھ ہی اس کے گھر والوں اور کچھ اہل خیر کو اس کے نفقہ کے انتظام کی ترغیب دیں۔ دنیا ارباب خیر سے خالی نہیں، گھر کے لوگ کچھ نہ کچھ انتظام کرتے ہی ہیں۔ اور اب بھی ہزار ہا خواتین صابرہ، شاکرہ، خائفہ، خاشعہ پائی جاتی ہیں۔ ممکن ہے یہ انھیں میں سے ہو اور تلقین قبول کر لے۔ پھر اگر عورت دوبارہ استغاثہ کرے تو بھی ہدایت و تلقین دے کر قاضی اسے واپس کر دے لیکن اگر اس کے بعد بھی عورت استغاثہ کرے اور اس کی عمر، حالت، عادت (چال چلن) کے پیشِ نظر یہ ظن غالب ہو کہ وہ حدودُ اللہ سے تجاوز کر سکتی ہے، یا نفقہ کا انتظام نہ

(۱) شیخ الاسلام احمد بن محمد بن صاعد استوائی، ابو منصور قاضی القضاۃ و رئیس نیشاپور، ولادت: ۴۱۰ھ، وفات: شعبان ۴۸۲ھ۔ آپ کے حالات سیر النبلا، مرآۃ الجنان، کتائب اعلام الاخیار اور فوائد بہیہ میں ہیں۔ ۱۲ مرتب غفرلہ

(۲) الفتاوی الهندية، الفصل الاول فی نفقة الزوجة من الباب السابع عشر، ص: ۵۵۰، ۵۵۱، پاکستان.

ہونے کی وجہ سے مسلسل اذیت سے دوچار ہے، یا دونوں ہی باتیں جمع ہیں تو اب مذہب حنبلی پر فتوی وقضا کی اجازت ہوگی۔

جو عورت مبتلاے آفات ہو چکی اس کی گلو خلاصی کی تدبیر فتاوی رضویہ جلد خامس میں متعدّد مقامات پر یہ بتائی گئی ہے کہ عورت حاکم اسلام کے یہاں استغاثہ کرے وہ شوہر کو اس بات پر مجبور کرے کہ اپنی بیوی کو نفقہ دے، وظیفۂ زوجیت ادا کرے، ورنہ طلاق دے، اگر نہ مانے تو قید کرے، اس پر بھی نہ مانے تو مارے یہاں تک کہ وہ دو باتوں میں سے ایک کو اختیار کر لے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے زمانے میں رام پور وغیرہ بلادِ اسلامیہ (ریاستِ اسلامیہ) میں ایسے بااقتدار حُکّام تھے جو اس طرح کی مظلوم عورت کو شوہر کے پنجۂ ظلم واستبداد سے اپنی طاقت واقتدار کے بَل بوتے چھڑُا سکتے تھے، مگر آج کے دور میں کوئی ایسا بااقتدار قاضیِ شریعت نہیں جو ظالم شوہر کو قید کرے، مارے اور حسنِ معاشرت یا طلاق پر مجبور کرے۔ اس لیے اب اس کے بتدریج تین حل ہیں۔

(۱) شوہر کا معاشرتی بائیکاٹ کیا جائے اور اس میں کچھ بھی ڈھیل نہ رکھی جائے۔ اس تعزیر کے ذریعہ سواے سرکش اور بے توفیق شخص کے ہر وہ انسان اصلاح پذیر ہو سکتا ہے جس کا ضمیر کچھ بھی زندہ ہو اور اس میں کچھ بھی اسلامی حمیت وغیرت موجود ہو۔

(۲) لیکن اگر وہ سخت دل، مردہ ضمیر و بے توفیق ہی نکلا اور سرکشی سے باز نہ آیا تو عورت کو صبر و شکر اور راضی برضاے الٰہی رہنے، نیز روزے رکھنے اور اس پر مضبوطی کے ساتھ قائم رہنے کی ہدایت کی جائے۔

(۳) لیکن اگر عورت اس کے باوجود بھی عدم صبر کی شکایت کرے اور اس کی عمر، حالت، عادت اس کی شاہد ہو تو اب ضرورت شرعی متحقق ہو چکی، اس مرحلے پر قاضی کو فسخ نکاح کی اجازت ہے۔

فلیٹوں کی خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

فلیٹوں کی خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مکان کی بالائی منزل کی خرید و فروخت کے درج ذیل طریقے صوبۂ مہاراشٹر بالخصوص ممبئی عظمیٰ اور اس کے قریبی بلاد میں رائج ہیں۔

(۱) کثیر منزلہ بلڈنگ تیار کرنے کے بعد اسے خریدار کے ہاتھ فروخت کیا جاتا ہے خریدار بلڈنگ کے جس حصے کو چاہے بشرطِ استطاعت خرید کر مالکانہ تصرف کا حق دار قرار پاتا ہے، وہ جب چاہے اسے دوسرے کے ہاتھ اپنی مرضی کے مطابق فروخت کرنے کا حق رکھتا ہے۔

اس کا حکم تو بالکل واضح ہے کہ یہ طریق کار شرعی اصولِ خرید و فروخت کے عین مطابق ہے۔

(۲) مکان یا بلڈنگ کا پورا پلان بنانے کے بعد قبل از تعمیر ہی بکنگ شروع ہو جاتی ہے ایک معاہدے کے تحت جیسے جیسے مکان تکمیل کے مراحل سے گزرتا جاتا ہے خریدار اس کی قسطیں ادا کرتا رہتا ہے قبضہ ملنے پر وہ اپنی آخری قسط ادا کرتا ہے، مگر کو آپریٹیو ہاؤسنگ سوسائٹی رجسٹریشن (جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے) کے مطابق خریدار فلیٹوں کے قانونی طور پر مالک نہیں ہوتے، یعنی خود سے مالکانہ تصرف نہیں کر سکتے۔ ہاں اس میں مالکانہ تصرف بیع، ہبہ وغیرہ سوسائٹی کی اجازت سے کر سکتے ہیں۔

(۳) کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ زمین ایک فرد کی ہے اور سرمایہ بلڈر کا ان دونوں کے درمیان معاہدہ ہوتا ہے کہ بلڈنگ تیار ہونے کے بعد دونوں آدھی آدھی بلڈنگ کے مالک ہوں گے یا کم و بیش، حسبِ معاہدہ دونوں اپنے اپنے حصوں کے مالک قرار پاتے ہیں، اسے اپنی سہولت کے مطابق فروخت کرتے ہیں، اس میں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ زمینی منزل ایک کی، پہلی منزل دوسرے کی، دوسری منزل پہلے کی اور اس کے اوپر کی دوسرے کی۔

عام تاثر تو یہی ہے کہ جس خریدار نے جس منزل کا فلیٹ خریدا وہ اسی کا ہے، لیکن لوگوں کو عام طور پر اس کا پتہ نہیں ہوتا کہ زمین کا مالک کون ہے، یعنی زمین کے مالکانہ حقوق کسے حاصل ہیں۔ اس لیے کہ پہلے صرف زمین کی خرید و فروخت

ہوتی تھی یا زمین مع عمارت بیچی جاتی تھی، جب سے کثیر منزلہ بلڈنگوں کا چلن ہوا اور فلیٹ سسٹم رائج ہوا تو پریشانی آئی۔ اس دشواری کو دور کرنے کے لیے حکومت نے دو قانون بنائے۔

(الف): مہاراشٹر فلیٹ اونر شپ ایکٹ: اس قانون کے مطابق خریدار کسی بھی بلڈنگ کے مختلف منزلوں پر بنے ہوئے فلیٹوں کو خریدکر ان کے مالکانہ حقوق حاصل کر لیتے ہیں مگر اس طرح کی پوری بلڈنگ جس زمین پر بنی ہوتی ہے وہ زمین کسی کی ملکیت نہیں رہ جاتی، حتیٰ کی اصل مالک بھی اس کے مالکانہ حقوق سے محروم ہو جاتا ہے۔

(ب) کوآپریٹیو ہاؤسنگ سوسائٹی رجسٹریشن ایکٹ: اس قانون کے مطابق زمین مالک بلڈر، بلڈنگ کا پورا پلان پیش کر کے خریداروں سے معاہدہ کرتا ہے اور نمبر ۲ میں بتائے ہوئے طریقے پر ہر خریدار کو اس کا فلیٹ اس کے حوالے کر دیتا ہے لیکن اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ کوآپریٹیو ہاؤسنگ سوسائٹی رجسٹرڈ کی جائے جس کے ارکان صرف فلیٹوں کے خریدار ہی ہو سکتے ہیں۔ واضح ہو کہ سوسائٹی اس وقت رجسٹرڈ ہوتی ہے جب فلیٹ تیار ہو جائیں اور خریداروں کو ان پر قبضہ مل جائے، فلیٹ کے مالکان اس سوسائٹی کے ممبر و شیر ہولڈر ہوتے ہیں، اس قانون کے مطابق فلیٹ اور زمین کے مالکانہ حقوق صرف سوسائٹی کو حاصل ہوتے ہیں اور قانونی یا کاغذی طور پر کسی بھی فلیٹ کا مالک تنہا اس کا مالک نہیں ہوتا، البتہ عملاً ہر طرح کے مالکانہ تصرف کا حق اس کو حاصل ہوتا ہے، اسے اس کا اختیار ہے کہ اپنی ممبر شپ دوسرے کے نام منتقل کر دے یعنی کسی سے مطلوبہ رقم حاصل کر کے اپنی رکنیت اس کے نام منتقل کر دے جس سے نئے رکن کو اس کے فلیٹ پر قبضہ حاصل ہو جاتا ہے۔

سوسائٹی قانونی مالک ہوتی ہے، کوئی بھی فلیٹ ان سے اجازت حاصل کر کے ہی بیچا جا سکتا ہے۔ انہیں یہ اختیار ہوتا ہے کہ نیا خریدار اگر ان کا غیر مناسب ہے تو اسے مسترد کر دیں۔

یہ ہیں کثیر منزلہ عمارات کے فلیٹوں کی خرید و فروخت کا جدید طریقِ کار۔

اس کی روشنی میں حسب ذیل امور شرعاً حل طلب ہیں۔

۱- دوسرے طریق کار کے مطابق آخری قسط سے پہلے کی ادا شدہ قسطیں قرض ہیں، یا فلیٹ کا ثمن؟ کیا فلیٹ مکمل ہونے سے پہلے ان کی بیع ممکن ہے؟

۲- تمام فلیٹوں کے فروخت ہو جانے کے بعد خریداروں کی جو سوسائٹی تشکیل پاتی ہے۔ وہی قانوناً پوری عمارت کی مالک ہوتی ہے، جب کہ عملی طور پر فلیٹ والا مالک ہوتا ہے۔ کیا اس طرح کی کوئی نظیر عقود شرعیہ میں ہے؟

۳- اور بہر حال ایکٹ (الف) کے مطابق فلیٹوں کی خرید و فروخت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

۴- فلیٹوں کی خریداری کا تیسرا طریقہ شرعی نقطۂ نظر سے کیسا ہے؟

اشارہ

بیعِ سَلَم، بیع بالشرط، باب القرض، کتاب القضا، اشباہ قاعدہ ”لا ضرر و لا ضرار“ کا مطالعہ ان امور کے حل کے لیے مفید ہوگا، ہدایہ جلد ثالث مع شروح، در مختار مع حواشی، فتاویٰ رضویہ سابع، بہارِ شریعت جلد نمبر ۱۱/ سے پوری تحقیق ہو سکتی ہے۔

کفایہ میں ہے:

”وفي الفوائد الظهيرية ماقاله أبو حنيفة رحمه الله من كون الشيء مملوكا ولا مالك له مشروع في الجملة كما فى العبد المشترىٰ لخدمة الكعبة وما قالا من اجتماع البدلين في ملك رجل واحد غير مشروع اصلًا فكان التعو يل على ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وذكر الإمام التمرتاشى رحمه الله ويجوز ان يخرج الشيء عن ملك انسان ولا يدخل في ملك غيره كالتركة المستغرقة من الدين يزول عن ملك الميت ولا يدخل فى ملك الورثة لكن في قوله لايزول عن ملك الميت منع إذا التركة ميقاة في حكم ملك الميت فيما هو من حوائجه وقضاء الدين منها فلا يزول ملكه.“
(ج:٥، ص:٥٠٦)

☆☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

فلیٹوں کی خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

تلخیص نگار: مولانا ساجد علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے گیارہویں فقہی سیمینار کے لیے پانچ موضوعات بحث و مذاکرہ کے لیے منتخب ہوئے، ان میں ایک موضوع ہے "فلیٹوں کی خرید و فروخت کے جدید طریقے"۔

اس موضوع پر ہندوستان کی مختلف دانش گاہوں میں رہنے والے علمائے کرام و مفتیان عظام نے مقالات لکھے یا اپنی گراں قدر آرا قلم بند فرمائیں۔ اس موضوع کے تعلق سے تلخیص کے وقت تک جو مقالات یا آرا مجلس شرعی کو موصول ہوئیں ان کی تعداد اکتیس ہے جو فل اسکیپ سائز کے ۱۲۳ صفحات پر مشتمل ہیں۔

مندرجہ بالا موضوع کے تعلق سے چار سوالات مندوبین کرام کی خدمت میں پیش کیے گئے تھے جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

سوال ﴿۱﴾ اور اس کے جوابات

فلیٹوں کی خرید و فروخت کا ایک جدید طریقہ یہ ہے کہ مکان یا بلڈنگ کا پورا پلان بنانے کے بعد قبل از تعمیر ہی بکنگ شروع ہو جاتی ہے، ایک معاہدہ کے تحت جیسے جیسے مکان تکمیل کے مراحل سے گزرتا جاتا ہے خریدار اس کی قسطیں ادا کرتا رہتا ہے، قبضہ ملنے پر وہ اپنی آخری قسط ادا کرتا ہے مگر کواپریٹیو ہاؤسنگ سوسائٹی رجسٹریشن (جس کی پوری تفصیل سوالنامے میں درج ہے) کے مطابق خریدار فلیٹوں کے قانونی طور پر مالک نہیں ہوتے، ہاں اس میں مالکانہ تصرف مثلاً بیع، ہبہ وغیرہ سوسائٹی کی اجازت سے کر سکتے ہیں۔

اس جدید طریق کار کے تعلق سے جو سوال کیا گیا اس کے دو جز ہیں: **(الف)** اس طریق کار کے مطابق آخری قسط سے پہلے کی ادا شدہ قسطیں قرض ہیں یا فلیٹ کا ثمن؟۔ **(ب)** کیا فلیٹ مکمل ہونے سے پہلے ان کی بیع ممکن ہے؟

جز الف کے جواب میں مقالہ نگار چار حصوں میں منقسم ہیں جن کی قدرے تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) پیشگی قسطیں قرض ہیں، فلیٹ کا ثمن نہیں۔ یہ موقف تیرہ مقالہ نگاروں کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج

ذیل ہیں:

ا۔ مفتی محمد ایوب نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مرادآباد۔ ۲۔مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۳۔ مولانا محمد حنیف خاں رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۴۔ مفتی محمد ہاشم نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مرادآباد۔ ۵۔ مفتی شیر محمد خاں رضوی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔ ۶۔مفتی ابرار احمد امجدی، مرکز تربیت افتا، اوجھاگنج۔ ۷۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دارالعلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔ ۸۔مفتی اختر حسین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جمداشاہی۔ ۹۔ مفتی محمد شہاب الدین نوری، دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۱۰۔ مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور۔ ۱۱۔ مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۲۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔ ۱۳۔ مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

ان حضرات کی دلیلوں کا ماحصل یہ ہے کہ ثمن، مبیع کے مقررہ دام کو کہا جاتا ہے اور صورت مسئولہ میں فلیٹ پر قبضہ کرنے اور آخری قسط کی ادائیگی سے پہلے بیع کا تحقق ہی نہیں ہوتا ہے۔ لہذا پیشگی قسطیں ثمن نہیں ہوسکتیں۔

اس ضمن میں حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، صدر شعبہ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور نے ایک شبہہ ذکر کر کے اس کا ازالہ بھی فرمایا ہے، چنانچہ حضرت کے مقالہ میں ص ۲ پر ہے:

یہاں یہ شبہہ پیدا ہوسکتا ہے کہ قرض اس مثلی چیز کو کہتے ہیں جو دوسرے کو اس لیے دی جائے تا کہ وہ اس کا مثل واپس کرے جیسا کہ در مختار، ردالمحتار، بحرالرائق اور بہار شریعت وغیرہ میں اس کی صراحت کی گئی ہے، اور یہاں مثل مال کی واپسی نہیں ہوتی، بلکہ اس کے بدلے میں فلیٹ پر قبضہ کیا جاتا ہے۔

اس شبہہ کا ازالہ ان الفاظ میں کیا گیا ہے: مگر خدام فقہ پر یہ امر روشن ہے کہ بیع تعاطی کے انعقاد کے ساتھ جب خریدار پر فلیٹ کا دام واجب ہوتا ہے تو وہ اس دام کو اسی قرض میں مجرا کر دیتا ہے جسے فقہ کی زبان میں "مقاصہ" کہا جاتا ہے یعنی دام اور قرض کا ادلا بدلہ، تو قرض کی جگہ خریدار کا دام کو اپنے پاس بائع کی مرضی سے روک لینا بلا شبہہ حکما مثل مال کو واپس لینا ہے اس لیے پیشگی قسطوں پر قرض کی تعریف بجا طور پر صادق آتی ہے۔

(۲) پیشگی قسطیں فلیٹ کا ثمن ہیں، قرض نہیں۔ یہ موقف چودہ مقالہ نگاروں کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

ا۔ مولانا زین العابدین شمسی، مدرسہ امداد العلوم، مٹہنا، سدھارتھ نگر۔ ۲۔ مفتی عنایت احمد نعیمی، الجامعۃ الغوثیہ، اترولہ، بلرام پور۔ ۳۔ مفتی آل مصطفی مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو۔ ۴۔ مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد۔ ۵۔ مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۶۔ مولانا شمس الہدی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۷۔ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۸۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ بنارس۔ ۹۔ مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۰۔ مولانا عبد السلام رضوی، انوار العلوم، بلرام پور۔ ۱۱۔ مولانا

عبد الغفار اعظمی، ضیاء العلوم، خیر آباد۔ ۱۲۔ مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۳۔ مولانا جمال مصطفی قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۴۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔

ان حضرات کی دلیلوں کا ماحصل درج ذیل امور ہیں:

- یہاں قرض کی حقیقت نہیں پائی جاتی ہے کیوں کہ قرض میں مثل مال کی واپسی ہوتی ہے اور یہاں دی جانے والی رقم واپس نہیں ہوتی، لہذا ان کا قرض سے کوئی تعلق نہیں۔
- کوئی شخص قرض سمجھ کر یہ معاملہ نہیں کرتا ہے، بلکہ سبھی اس کو ثمن سمجھ کر لیتے دیتے ہیں، لہذا اسے قرض ماننا اور سمجھنا مقاصد کے خلاف ہے۔
- حضور ﷺ کا ارشاد ہے: کل قرض جر منفعة فهو ربا۔

(۳) پیشگی قسطیں قرض بھی ہو سکتی ہیں اور فلیٹ کا ثمن بھی۔ یہ نظریہ دو مقالہ نگاروں کا ہے۔ ان کے اسماے گرامی یہ ہیں: ۱۔ مولانا شبیر احمد مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۲۔ مولانا محمد رابع نورانی، دار العلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔

ان دونوں حضرات کا نظریہ ایک ہے، لیکن طرز استدلال میں دونوں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، چنانچہ اول الذکر کے مقالہ میں ہے کہ "اگر بیع بطور تعامل جائز ہو تو پیشگی قسطیں ثمن ہیں ورنہ قرض۔" اور دوسرے کے مقالہ میں ہے کہ "فلیٹوں کی دو حیثیتیں ہیں: حقیقی اور حکمی۔ اگر ان کو حکما دیکھا جائے تو پیشگی قسطیں فلیٹ کا ثمن ہیں، اور اگر حقیقت کا لحاظ کیا جائے تو قرض ہیں۔"

(۴) پیشگی قسطیں نہ قرض ہیں، نہ فلیٹ کا ثمن۔ یہ رائے صرف مولانا محمد نظام الدین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی کی ہے۔

ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ معاملہ کرنے والے نہ تو قرض کا لفظ بولتے ہیں اور نہ ہی معنی قرض کا قصد کرتے ہیں، اور بلڈروں کے حال سے بہت بعید ہے کہ وہ قرض مانگتے پھریں، بلکہ یہ ثمن کے طور پر ہیں، لیکن چونکہ مبیع معدوم ہے اس لیے بیع منعقد نہیں، تو ان کا ثمن بننا بھی درست نہیں۔

اس سوال کے جز **(ب)** کے تعلق سے بھی چار نظریات سامنے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(ا) فلیٹ مکمل ہونے سے پہلے ان کی بیع ممکن نہیں، نہ استصناع، نہ سلم، بلکہ یہ معاملہ ابتداءً "وعدۂ بیع" اور انتہاءً "بیع تعاطی" ہے۔ یہ رائے گیارہ مقالہ نگاروں کی ہے۔ ان کے اسما درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد مئو۔ ۳۔ مولانا عارف اللہ فیضی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۴۔ مولانا عبد الغفار اعظمی، ضیاء العلوم، خیر آباد۔ ۵۔ مفتی محمد شہاب الدین نوری، دار العلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۶۔ مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۷۔ مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھا گنج۔ ۸۔ مفتی اختر حسین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔ ۹۔ مولانا محمد

سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور۔ ۱۰۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دار العلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔ ۱۱۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔

ان حضرات کی دلیلوں کا ماحصل یہ ہے کہ بیع مطلق کے لیے مبیع کا وجود، ساتھ ہی ایجاب وقبول یا تعاطی ضروری ہے ، اور یہاں یہ سب کچھ ناپید ہے۔ بیع استصناع کا امکان تھا لیکن فلیٹوں کے جدید طریقۂ تجارت پر تعامل نہیں پایا جاتا، پھر ان کی تیاری کے لیے لمبی مدت مقرر ہوتی ہے، جب کہ استصناع کے لیے ضروری ہے کہ وہ میعادی نہ ہو، یا ایک ماہ سے کم کی میعاد مقرر ہو، ساتھ ہی اس پر عوام وخواص کا عمل درآمد بھی ضروری ہے، اس لیے موجودہ صورت حال میں بیع استصناع کی بھی گنجائش نہیں۔ اور سلم تو ناممکن ہے۔ فلیٹ تیار ہونے کے بعد جب خریدار اس پر قبضہ کرتا ہے، تب بیع بطور تعاطی منعقد ہوتی ہے۔

(۲) فلیٹ مکمل ہونے سے پہلے ان کی بیع ہو سکتی ہے، اور یہ معاملۂ بیع "عقد استصناع" کی قبیل سے ہوگا، بشرطے کہ اس پر لوگوں کا تعامل ہو۔ یہ رائے تیرہ مقالہ نگاروں کی ہے، ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی شیر محمد رضوی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان۔ ۲۔ مولانا زین العابدین شمسی، مدرسہ امداد العلوم، مٹہنا، سدھارتھ نگر۔ ۳۔ مولانا محمد حنیف خاں رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۴۔ مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۵۔ مولانا شمس الہدی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۶۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔ ۷۔ مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۸۔ مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۹۔ مولانا محمد رابع نورانی، دار العلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۱۰۔ مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور۔ ۱۱۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۱۲۔ مولانا جمال مصطفی قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۳۔ مولانا شبیر احمد، سراج العلوم، مہراج گنج۔

ان میں بعض حضرات نے فرمایا کہ جواز کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ میعاد کا کوئی ذکر نہ ہو، اور بعض حضرات نے کسی شرط کا ذکر کیے بغیر فرمایا کہ بوجہ تعامل وضرورت ان کی بیع جائز ہونی چاہیے۔

(۳) فلیٹ مکمل ہونے سے پہلے ان کی بیع غیر ممکن، ناجائز وفاسد ہے۔ یہ رائے پانچ مقالہ نگاروں کی ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد ایوب نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مرادآباد۔ ۲۔ مفتی محمد ہاشم نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد۔ ۳۔ مفتی آل مصطفی مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو۔ ۴۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔ ۵۔ مولانا ناصر حسین مصباحی، ریسرچ اسکالر جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

ان میں بعض حضرات نے جواز کی ایک صورت بھی پیش فرمائی ہے۔ وہ صورت یہ ہے کہ جب فلیٹ مکمل ہو جائے تو عقد اول کو فسخ کر دیں اور از سر نو بیع کا معاملہ کریں تو یہ بیع مطلق ہوگی جو شرعا جائز ہے۔

(۴) فلیٹ مکمل ہونے سے پہلے ان کی بیع جائز ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ بیع سے ان کی مراد "بیع مطلق" ہے۔ یہ رائے صرف مولانا عبدالسلام رضوی، انوار العلوم، بلرام پور کی ہے۔

سوال ﴿۲﴾ اور اس کے جوابات

تمام فلیٹوں کے فروخت ہوجانے کے بعد خریداروں کی ایک سوسائٹی تشکیل پاتی ہے اور وہی قانوناً پوری عمارت کی مالک ہوتی ہے جب کہ عملی طور پر فلیٹ والا مالک ہوتا ہے۔ کیا اس طرح کی کوئی نظیر عقود شرعیہ میں ہے؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار تین حصوں میں منقسم ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) عقود شرعیہ میں سوسائٹی کے اختیار کی نظیر "حق شفعہ" اور "شرکت ملک" ہے۔ یہ موقف دس مقالہ نگاروں کا ہے۔ ان کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۳۔ مولانا عارف اللہ فیضی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۴۔ مولانا زین العابدین شمسی، مدرسہ امداد العلوم، مٹھنا، سدھارتھ نگر۔ ۵۔ مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۶۔ مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۷۔ مولانا عبدالغفار اعظمی، ضیاء العلوم، خیر آباد۔ ۸۔ مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھا گنج۔ ۹۔ مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۰۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دارالعلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔

ان میں مولانا نصر اللہ رضوی اور مولانا عبدالغفار اعظمی کے نزدیک اس کی ایک نظیر "عقد رہن" بھی ہے۔

(۲) عقود شرعیہ میں اس کی کوئی نظیر، نظر نہیں آتی۔ اس کی صراحت آٹھ مقالہ نگاروں نے کی ہے۔ ان کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مولانا محمد حنیف خاں رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۲۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ بنارس۔ ۳۔ مفتی عنایت احمد نعیمی، الجامعۃ الغوثیہ، اترولہ، بلرام پور۔ ۴۔ مولانا عبد السلام رضوی، انوار العلوم، بلرام پور۔ ۵۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۶۔ مفتی محمد شہاب الدین نوری، دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۷۔ مولانا محمد رابع نورانی، دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۸۔ مولانا ناصر حسین مصباحی، ریسرچ اسکالر جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

(۳) باقی تیرہ مقالہ نگاروں نے اس کے تعلق سے سکوت اختیار کیا اور کوئی جواب نہیں رقم فرمایا۔

سوال ﴿۳﴾ اور اس کے جوابات

ایکٹ الف کے مطابق خریدار کسی بھی بلڈنگ کے مختلف منزلوں پر بنے ہوئے فلیٹوں کو خرید کر ان کے مالکانہ حقوق حاصل کر لیتے ہیں مگر اس طرح کہ پوری بلڈنگ جس زمین پر بنی ہوتی ہے وہ زمین کسی کی ملکیت نہیں رہ جاتی حتی کہ اصل مالکِ

زمین بھی اس کے مالکانہ حقوق سے محروم ہو جاتا ہے۔

اس طریق کار کے تعلق سے جو سوال کیا گیا اس کے دو جز ہیں:

(الف) اس ایکٹ کے مطابق فلیٹوں کی خرید و فروخت شرعا جائز ہے یا نہیں؟۔اس کے جواب میں مقالہ نگار حضرات چار حصوں میں منقسم ہیں۔

(ا) ایکٹ الف کے مطابق فلیٹوں کی خرید وفروخت شرعا جائز ہے۔یہ رائے ۲۶ مقالہ نگاروں کی ہے،ان کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

ا۔ مفتی شیر محمد رضوی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان۔۲۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۳۔ مولانا محمد حنیف خاں رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔۴۔ مفتی محمد ہاشم نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد ۔ ۵۔ مولانا زین العابدین شمسی، مدرسہ امداد العلوم، مٹہنا، سدھارتھ نگر۔۶۔ مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور ۔ ۷۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، پکی باغ، بنارس۔۸۔ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔۹۔ مفتی عنایت احمد نعیمی، الجامعۃ الغوثیہ، اترولہ، بلرام پور۔۱۰۔ مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو۔ ۱۱۔ مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۱۲۔ مولانا صدرالوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور ۔ ۱۳۔ مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۱۴۔ مولانا عارف اللہ فیضی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔۱۵۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔۱۶۔ مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھا گنج۔۱۷۔ مولانا عبدالغفار اعظمی، ضیاء العلوم، خیر آباد۔ ۱۸۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دارالعلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔۱۹۔ مولانا محمد رابع نورانی دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۲۰۔ مفتی محمد شہاب الدین نوری، دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر ۔۲۱۔ مولانا عبدالسلام رضوی، انوار العلوم، بلرام پور۔ ۲۲۔ مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور۔۲۳۔ مفتی اختر حسین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔۲۴۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔۲۵۔ مولانا جمال مصطفی قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۲۶۔ مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

اس ضمن میں حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صدر شعبۂ افتا، جامعہ اشرفیہ مبارک پور نے ایک شبہہ کا ذکر کر کے اس کا ازالہ بھی فرمایا ہے چنانچہ حضرت اپنے مقالہ میں ص ۱۲ پر تحریر فرماتے ہیں:

"یہاں یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ اس ایکٹ کے مطابق کوئی بھی شخص صرف فلیٹ خرید تا ہے، زمین خریداری میں شامل نہیں ہوتی جیسا کہ ایکٹ کے الفاظ شاہد ہیں، حالانکہ شرعی نقطۂ نظر سے فلیٹ کی بیع میں زمین عرفا شامل ہے، ساتھ ہی اس وجہ سے بھی کہ فلیٹ زمین کے تابع ہے جب تابع مبیع میں شامل ہے تو متبوع اصل ہونے کی حیثیت سے ضرور شامل ہو گا جیسا کہ ہدایہ وغیرہا کی عبارتیں اس پر دلالت کرتی ہیں۔اس طور پر یہ شرط تقاضاے عقد کے خلاف ہوئی۔

مگر یہ شبہہ یہاں اس لیے ختم ہو جاتا ہے کہ زمین اصل ہونے کی حیثیت سے وہاں شامل بیع ہوتی ہے جہاں فلیٹ کی بیع

سے اسے جدا نہ کیا گیا ہو، اور یہاں ایکٹ الف کی بنا پر یہ صراحت ہے کہ بیع صرف فلیٹ کی ہو رہی ہے، زمین کی نہیں والصریح یفوق الدلالۃ۔ اور یہ شرط مبیع کی تعیین کے لیے ہے جو عین تقاضاے عقد کے موافق ہے۔

(۲) ایکٹ الف کے مطابق فلیٹوں کی خرید وفروخت اصالۃً فاسد ہے لیکن ضرورت وتعامل کی وجہ سے جائز ہے۔ یہ موقف مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور اور مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور کا ہے۔

(۳) اگر سلم یا استصناع کی شرائط کی مکمل رعایت ہو تو روا ہے۔ یہ نظریہ صرف مولانا شمس الہدی مصباحی، جامعہ اشرفیہ کا ہے۔

(۴) ایکٹ کے مطابق فلیٹوں کی خرید وفروخت شرعاً ناجائز ہے۔ اس لیے کہ بائع کے لیے ثمن پر اور مشتری کے لیے مبیع پر ملکیت کا حصول نہیں ہوا۔ یہ رائے صرف مولانا شبیر احمد مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج کی ہے۔

(ب) جواز کی صورت میں اس زمین کا مالک شرعا کون ہوگا جس پر بلڈنگ تعمیر ہوئی ہے؟

اس کے جواب میں مقالہ نگاروں کے چھ نظریات سامنے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱) زمین کا مالک شرعا وہ شخص ہوگا جس نے زمین خریدی ہے لیکن چونکہ زمین سے فلیٹ مالکان کے حقوق وابستہ ہیں اس لیے اس کو کسی ایسے تصرف کا حق نہیں ہوگا جس سے فلیٹ خریداروں کو ضرر ہو۔ یہ رائے چھ حضرات کی ہے، جن کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس ۳۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمداشاہی۔ ۴۔ مفتی اختر حسین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔ ۵۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۶۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔

(۲) تمام خریدار بطور مشاع اس زمین کے مالک ہوں گے۔ یہ رائے آٹھ حضرات کی ہے، ان کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مولانا زین العابدین شمسی، مدرسہ امداد العلوم، مٹھنا، سدھارتھ نگر۔ ۲۔ مفتی محمد ہاشم نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد ۳۔ مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۴۔ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۵۔ مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۶۔ مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۷۔ مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھاگنج۔ ۸۔ مولانا عبد الغفار اعظمی، ضیاء العلوم خیر آباد۔

(۳) وہ زمین اس شخص کی ملک ہوگی جو سب سے نیچے والے فلیٹ کا مالک ہوگا۔ یہ رائے صرف مفتی شیر محمد خان رضوی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور کی ہے۔

(۴) اگر بظاہر کوئی مالک نہ ہو تو زمین، فلیٹ خریداروں کی ملک ہوگی، اور اگر کوئی اس کی ملکیت کا دعوی کرے اور اس کی ملکیت ثابت ہو جائے تو وہی اس زمین کا مالک ہے۔ یہ رائے صرف مولانا صدر الوری مصباحی، جامعہ اشرفیہ کی ہے۔

(۵) زمین پر مالکان فلیٹ کی مشترکہ ملکیت ہوگی بشرطے کہ مالک زمین نے فلیٹ کے ساتھ ساتھ زمین بھی فروخت کی ہو، ورنہ زمین اصل مالک کی ملکیت رہے گی۔ یہ رائے صرف مولانا آل مصطفی مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی کی ہے۔

(۶) اصولی طور پر اس زمین کا مالک کوئی نہیں رہتا۔ یہ نظریہ صرف مفتی عبدالسلام رضوی، انوار العلوم، بلرام پور کا ہے۔

باقی تیرہ مقالہ نگاروں نے اس جز کے تعلق سے سکوت اختیار کیا اور کوئی جواب تحریر نہیں فرمایا۔

سوال نمبر ﴿۴﴾ اور اس کے جوابات

فلیٹوں کی خرید وفروخت میں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ زمین ایک فرد کی ہوتی ہے اور سرمایہ بلڈر کا، ان دونوں کے درمیان معاہدہ ہوتا ہے کہ بلڈنگ تیار ہونے کے بعد دونوں آدھی آدھی بلڈنگ کے مالک ہوں گے یا کم وبیش، حسب معاہدہ دونوں اپنے اپنے حصے کے مالک قرار پاتے ہیں اور اپنی سہولت کے مطابق فروخت کرتے ہیں، اس میں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ زمینی منزل ایک کی، پہلی منزل دوسرے کی، دوسری منزل پہلے کی، اور اس کے اوپر کی دوسرے کی۔ فلیٹوں کی خریداری کا یہ طریقہ شرعی نقطۂ نظر سے کیسا ہے؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے دو نظریات ہیں:

(۱) فلیٹوں کی خریداری کا یہ طریقہ شرعاً جائز ہے۔ یہ موقف پچیس حضرات کا ہے ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد ایوب نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مرادآباد۔ ۲۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۳۔ مولانا محمد حنیف خاں رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۴۔ مولانا زین العابدین شمسی، مدرسہ امداد العلوم، مٹہنا، سدھارتھ نگر۔ ۵۔ مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۶۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، پکی باغ، بنارس۔ ۷۔ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۸۔ مفتی عنایت احمد نعیمی، الجامعۃ الغوثیہ، اترولہ، بلرام پور۔ ۹۔ مفتی آل مصطفی مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو۔ ۱۰۔ مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۱۔ مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۲۔ مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۳۔ مولانا عارف اللہ فیضی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۱۴۔ مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھاگنج۔ ۱۵۔ مولانا عبدالغفار اعظمی، ضیاء العلوم، خیرآباد۔ ۱۶۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دارالعلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔ ۱۷۔ مولانا محمد رابع نورانی، دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۱۸۔ مفتی محمد شہاب الدین نوری، دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔ ۱۹۔ مولانا عبدالسلام رضوی، انوار العلوم، بلرام پور۔ ۲۰۔ مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور۔ ۲۱۔ مفتی اختر حسین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جمداشاہی۔ ۲۲۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۲۳۔ مولانا جمال مصطفیٰ قادری جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۴۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔ ۲۵۔ مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

ان میں اکثر حضرات نے اسے "بیع مقایضہ" قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے اسے بطور "بیعِ تعاطی" جائز قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے "بوجہ تعامل" جائز کہا ہے۔

(۲) فلیٹوں کی خرید و فروخت کا یہ طریقہ شرعاً ناجائز ہے، لہذا مالک زمین بدستور اپنی زمین کا مالک ہے اور بلڈنگ بلڈر کی ملک ہے۔ یہ موقف صرف مولانا محمد نظام الدین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمداشاہی کا ہے۔

● باقی پانچ مقالہ نگار حضرات نے اس سلسلے میں توقف کیا اور کوئی جواب تحریر نہیں فرمایا۔

تنقیح طلب امور

(۱) فلیٹوں کی خرید و فروخت کا یہ طریقہ کس عقد شرعی کے تحت آتا ہے؟

۱۔ بیع مطلق۔ ۲۔ بیع سلم۔ ۳۔ بیع استصناع۔ ۴۔ ابتداءً وعدۂ بیع، انتہاءً بیعِ تعاطی۔

(۲) اس ضمن میں یہ امر بھی تنقیح طلب ہے کہ پیشگی قسطیں قرض ہیں یا فلیٹ کا ثمن؟

(۳) وہ زمین جس پر بلڈنگ تعمیر ہوئی ہے شرعاً کس کی ملک ہوگی؟

(۴) تمام فلیٹوں کے فروخت ہو جانے کے بعد خریداروں کی جو سوسائٹی تشکیل پاتی ہے وہی قانوناً پوری عمارت کی مالک ہوتی ہے جب کہ عملی طور پر ہر فلیٹ والا اپنے فلیٹ کا مالک ہوتا ہے۔ اس کا صحیح مطلب کیا ہے؟۔ توضیح و تشریح ہونی چاہیے۔

☆☆☆☆

فیصلے

فلیٹوں کی خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

① کثیر منزلہ بلڈنگ تیار کرنے کے بعد اس کے حصوں کی فروخت اور خریداروں کا حسب استطاعت حصے لے کر مالک بننا اور تصرف کرنا باتفاق مندوبین جائز و درست ہے۔

② مذہب امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو ماخوذ و مفتیٰ بہٖ ہے اس کی رو سے اس وقت "بیع استصناع"(۱) نہیں ہو سکتی جب کہ ایک ماہ یا زیادہ دنوں کی مدت بیع میں مذکور ہو۔ لیکن صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ تعامل کی صورت میں ذکرِ مدت کے ساتھ بھی استصناع جائز ہے، اور مدت کا ذکر تعجیل پر محمول ہوگا۔

اب یہ دیکھا جاتا ہے کہ شہروں میں مکان بہت گراں قیمت ہوتے ہیں، بیک وقت ان کی مکمل تعمیر میں کثیر سرمایہ لگانا اور کثیر سرمایہ دے کر خریدنا دونوں مشکل ہے، اس لیے یہ رواج ہوا کہ کچھ لوگ فلیٹوں کا نقشہ بنا کر بکنگ شروع کر دیتے ہیں اور خریدنے والے بھی قسطوں پر خریداری شروع کر دیتے ہیں، انھیں اگر تکمیل عمارت کے بعد یک مشت خریداری کا پابند کیا جائے تو سخت دشواری میں مبتلا ہوں گے۔

اوّلاً: ان کے پاس بیک وقت اتنا سرمایہ جمع ہونا مشکل ہوگا۔

ثانیاً: جب قسط وار خریدنے والے فلیٹ کا ہر حصہ خرید چکے ہوں گے تو یک مشت سرمایہ دے کر بھی بلڈروں سے ان کو مکان نہ مل سکے گا۔ جب کہ مکان کی ضرورت ہر شخص کو ہے۔

الحاصل ان حالات میں ان کے لیے مذہب امام اعظم سے عدول کے لیے حاجت شرعیہ متحقق ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ

---

(۱) بیع استصناع: ٹوپی، جوتے، چپل اور اب مکان وغیرہ کو آرڈر دے کر بنوانے اور ساتھ ہی اسے خریدنے کا رواج ہے، اسی طرح کی خرید و فروخت کو بیعِ استصناع کہتے ہیں۔ ۱۲ مرتب غفرلہٗ

بہت سے شہروں میں اس طریقۂ خرید و فروخت پر عوام و خواص کا عمل در آمد ہے۔ ایسی صورت میں صاحبین علیہما الرحمہ کے نزدیک ایک ماہ یا زیادہ مدت ذکر ہونے کے باوجود استصناع جائز ہے اور قول صاحبین بھی باقوت ہے، اس لیے اس صورت کو استصناع کے دائرے میں رکھتے ہوئے قول صاحبین پر جائز ہونے کا حکم دیا جاتا ہے۔

③ اس فیصلے کی روشنی میں پہلے ادا کی جانے والی قسطیں بننے والی عمارت کا ثمن ہیں۔

④ کوآپریٹیو ہاؤسنگ سوسائٹی رجسٹریشن ایکٹ کے تحت ہر خریدار اپنے حصہ کا حقیقۃً و قانوناً مالک ہوتا ہے اور سوسائٹی کو جو روکنے یا اجازت دینے کا حق ہوتا ہے نظر فقہی میں وہ حق شفعہ ہے جو جائز و درست ہے۔

⑤ جب زمین ایک شخص کی ہو اور وہ کسی سے اس پر بلڈنگ تعمیر کرائے پھر زمین والا اپنی زمین کے عوض اور بلڈر اپنی تعمیر کے سبب باہم مقررہ حصوں کی تقسیم کر لیں۔ اس صورت میں زمین کے عوض عمارت کی خریداری اور تعمیر کے بدلے زمین کی خریداری عمل میں آتی ہے مگر دونوں کے لیے صرف فلیٹوں کے حصّے متعیّن ہوتے ہیں، زمین کسی خاص کی ملک قرار نہیں دی جاتی تو زمین میں تمام حصہ داروں کی بطور مُشاع شرکتِ ملک ہوتی ہے۔ اس لیے تنہا کوئی شخص اس کی بیع نہیں کر سکتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆

مآخذ و مصادر

ماخذ و مصادر

اسمائے کتب	اسمائے مصنفین	سنہ وفات ہجری
قرآنِ کریم	(خدائے حیّ و قیوم کا کلام اور پوری شریعت اسلامیہ کا ماخذ و سرچشمہ)	

تفاسیر و اصول

الجامع لاحکام القرآن	امام ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الرازی	۳۷۰ھ
تفسیرات احمدیہ	علامہ شیخ احمد بن ابوسعید ملاجیون جون پوری امیٹھوی	۱۱۳۰ھ
الاتقان فی علوم القرآن	امام جلال الدین سیوطی	۹۱۱ھ
بیضاوی شریف	علامہ عبداللہ بن عمر بیضاوی	۶۹۱ھ

کتب حدیث:

موطا امام محمد	امام ابو عبداللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
کتاب الآثار	امام ابو عبداللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
مسند امام احمد بن حنبل	امام احمد بن حنبل	۲۴۱ھ
صحیح بخاری	امام محمد بن اسماعیل بخاری	۲۵۲ھ
صحیح مسلم	امام مسلم بن حجّاج قشیری	۲۶۱ھ
سنن بیہقی	علامہ ابوبکر احمد بن حسین بن علی	۴۵۸ھ
مستدرک للحاکم	علامہ ابو عبداللہ حاکم	۴۰۵ھ
سنن ابن ماجہ	امام ابو عبداللہ محمد بن یزید ابن ماجہ	۲۷۳ھ
جامع ترمذی	امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی	۲۷۹ھ
جامع المسانید	علامہ محمد بن محمود خوارزمی	۶۶۵ھ
مجمع الزوائد	علامہ نور الدین علی ابن ابی بکر ہیثمی	۸۰۷ھ
مشکوٰۃ المصابیح	علامہ شیخ ولی الدین عراقی	۷۴۲ھ

شروحِ حدیث:

عمدۃ القاری	علامہ بدر الدین ابی محمد محمود بن احمد عینی	۸۵۵ھ
فتح الباری	علامہ شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر عسقلانی	۸۵۲ھ
اشعۃ اللمعات	شیخ عبد الحق محدث دہلوی	۱۰۵۲ھ

کتب فقہ:

کتاب الأصل	امام عبد اللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
المبسوط	علامہ شمس الأئمہ محمد بن احمد سرخسی	۴۸۳ھ
المحیط	علامہ شمس الأئمہ محمد بن احمد سرخسی	۴۸۳ھ
فتح القدیر	امام کمال الدین محمد بن عبد الواحد	۸۶۱ھ
الفتاویٰ الخیریہ لنفع البریۃ	علامہ خیر الدین بن احمد بن علی رملی	۱۰۸۱ھ
تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ	علامہ محمد امین بن عمر شامی	۱۲۵۲ھ
المسلک المتقسط	علامہ علی بن سلطان، ملا علی قاری	۱۰۱۴ھ
طحطاوی علی الدر المختار	علامہ سید احمد طحطاوی	۱۳۰۲ھ
المدخل	علامہ محمد بن محمد، المشہور ابن الحاج	۷۳۷ھ
لباب المناسک	شیخ رحمۃ اللہ سندھی مکی	۱۰۱۴ھ
کنز الدقائق	علامہ عبد اللہ بن احمد بن محمود	۷۱۰ھ
منحۃ الخالق	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
بحر الرائق	علامہ زین الدین بن ابراہیم بن نجیم	۹۷۰ھ
میزان الشریعۃ الکبریٰ	شیخ عبد الوہاب شعرانی	۹۷۳ھ
الکواکب الدریۃ	....	....
جمیلۃ ارباب المقاصد شرح عقیلۃ اتراب القصائد		
المنتقیٰ	حاکم شہید ابو الفضل محمد بن محمد بن احمد	۳۳۴ھ
حاشیۃ الشلبی تبیین الحقائق	علامہ شیخ شہاب الدین احمد بن یونس شلبی حنفی	۱۰۱۰ھ
خزانۃ الروایات	قاضی جکن، حنفی، ہندی	
فتاویٰ عتابیہ	امام احمد بن محمد بن عمرو ابو نصر عتابی	۵۸۶ھ

جامع المضمرات	علامہ جمال الدین یوسف بن محمد بن عمر بن یوسف صوفی ماذرونی	....
کافی	حاکم شہید محمد بن محمد حنفی	....
الحدیقۃ الندیۃ	علامہ عبد الغنی نابلسی	۱۱۴۳ھ
جامع الرموز	علامہ شمس الدین محمد خراسانی	۹۶۲ھ
مختصر القدوری	علامہ ابوالحسین احمد بن محمد قدوری حنفی	۴۲۸ھ
الجوہرۃ النیّرۃ	علامہ ابوبکر بن علی بن محمد بن اَبی المفاخر	۵۶۵ھ
تبیین الحقائق	علامہ فخر الدین عثمانی بن علی زیلعی	۷۴۳ھ
بدایۃ المجتہد	امام ابی الولید محمد بن احمد بن محمد بن القرطبی	۵۹۵ھ
الِاختیار لتعلیل المختار	ابوالفضل مجد الدین عبداللہ بن محمود بن مودود موصلی حنفی	۶۸۳ھ
ہدایہ	حضرت شیخ الِاسلام مولانا برہان الدین علی بن ابی بکر مرغینانی، حنفی	۵۹۳ھ
عنایہ	علامہ اکمل الدین محمد بن محمد بابرتی	۷۸۶ھ
بنایہ	امام بدر الدین ابو محمد عینی	۸۵۵ھ
کفایہ	علامہ جلال الدین بن شمس الدین خوارزمی	۸۰۰ھ
در مختار	علامہ علاء الدین حصکفی	۱۰۸۸ھ
ردالمحتار	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
النہر الفائق	علامہ سراج الدین عمرو بن نجیم مصری	۱۰۰۵ھ
شرح نقایہ	علامہ علی بن سلطان ملا علی قاری	۱۰۱۴ھ
فتاویٰ قاضی خان	علامہ حسن بن منصور قاضی خاں	۵۹۲ھ
فتاویٰ بزازیہ	علامہ محمد بن محمد بن شہاب بن بزار	۸۲۷ھ
ملتقی الأبحر	شیخ ابراہیم بن محمد حلبی، حنفی	۹۵۶ھ
مجمع الأنہر	شیخ عبداللہ بن محمد بن سلیمان	۱۰۷۸ھ
الحاوی	علامہ جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطی	۹۱۱ھ
غنیۃ المستملی	علامہ محمد ابراہیم بن محمد حلبی	۹۵۶ھ
نہایہ	علامہ حسام الدین حسن بن علی سغناقی حنفی	۷۱۱ھ
فتاویٰ تاتارخانیہ	علامہ بن علاء انصاری، دہلوی	۷۸۶ھ
الأشباہ والنظائر	علامہ زین الدین بن ابراہیم بن نجیم	۹۷۰ھ

غمز عیون البصائر	علامہ احمد بن محمد، محمودی مکی	۱۰۹۸ھ
بدائع الصنائع	علامہ علاء الدین بن أبي بکر مسعود کاسانی	۵۸۷ھ
فتاویٰ عالم گیری	علامہ شیخ نظام الدین رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ	۱۱۶۱ھ
محیط برہانی	علامہ برہان الدین محمود بن تاج الدین احمد بن عبد العزیز	۶۱۶ھ
رسالہ: تنبیہ ذوی الأفہام	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
رسالہ نشر العرف فی بناء الأحکام علی العرف	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
رسالہ شرح عقود رسم المفتی	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
فتاویٰ رضویہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	۱۳۴۰ھ
جدّ الممتار	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	۱۳۴۰ھ
حجۃ اللہ البالغہ	علامہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	۱۱۷۹ھ
الملفوظ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	۱۳۴۰ھ
بہارِ شریعت	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	۱۳۶۷ھ
قامع الواہیات	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	۱۳۶۷ھ
فتاویٰ امجدیہ	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	۱۳۶۷ھ

رسائل رضویہ

حاجز البحرین الواقی عن جمع الصلاتین	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
النہی الحاجز عن تکرار صلاۃ الجنائز	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اجلی الاِعلام اَن الفتویٰ مطلقًا علیٰ قول الاِمام	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
القطوف الدانیہ لمن احسن الجماعۃ الثانیہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
الأحلیٰ من السکر	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
المنیٰ والدرر لمن عمد منی آرڈر	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
شمائم العنبر فی آداب النداء امام المنبر	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اذاقۃ الأثام لمانعی عمل المولد والقیام	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
الطراز المعلم	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
تبیان الوضوء	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ

الھبۃ الأحمدیہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ
اراءۃ الأدب لفاضل النسب	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ
اجود القریٰ لطالب الصحۃ فی القُریٰ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ
اقامۃ القیامۃ علی طاعن القیام لنبی تہامہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ
جلی النص فی اماکن الرخص	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ
الفقه التسجیلی فی عجین النار جیلی	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ
انور البشارۃ فی مسائل الحج والزیارۃ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۳۴۰ھ

کتب اصولِ فقہ

المستصفی من علم الأصول	حجۃ الاسلام محمد بن محمد غزالی	۵۰۵ھ
مسلم الثبوت	علامہ محبّ اللہ بہاری	۱۱۱۹ھ
فواتح الرحموت	علامہ عبد العلی محمد بن نظام الدین کندی	۱۲۲۵ھ
نور الأنوار	علامہ احمد بن ابو سعید معروف بہ ملا جیون	۹۱۱ھ
قمر الأقمار	علامہ عبد الحلیم فرنگی محلی	۱۲۸۵ھ
المحصول من علم الأصول	امام فخر الدین رازی	۶۰۶ھ
تحریر الأصول	امام ابن الہمام کمال الدین حنفی	۶۸۱ھ
اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد	علامہ نقی علی خاں رضی اللہ تعالٰی عنہ	۱۲۹۷ھ

کتب فقہ مالکی

مختصر العلّامۃ الخلیل	خلیل بن اسحاق جندی	۷۷۶ھ
منح الجلیل	شیخ محمد بن احمد بن محمد علیش	۱۲۹۹ھ

تاریخ وسیر

تاریخ الخلفاء	امام جلال الدین سیوطی	۹۱۱ھ
ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	۱۱۷۹ھ
اسلام اور چاند کا سفر	مفتی محمد شریف الحق امجدی	۱۴۲۱ھ

طبعیات ولغات

مخزن الادویہ	جدید طریقۂ تجارت
ایجادات کی کہانی	توانائی کے ذرائع
بجلی کی کہانی	بھار گواز ڈکشنری کلاں
ایڈوانس ٹوینتھ سنچری ڈکشنری	

☆☆☆☆